

الجوانية

أصول عقيدة وفلسفة ثورة



الدكتور عثمان أمين

داد الفاهم



الْجَوَانِيَّة

أصول عقيدة وفلسفة شجرة

الدكتور عثمان أمين

الجَوَانِيَّة

أصول عقيدة وفلسفة شورة



إهداء إلى أمي ...

اصمحي لي ، يا أماه ، أن أهديك اليوم هذا الكتاب الصغير . صحيح أنك لست بقارئة ولا كاتبة على المعنى « البراني » للألوف . ولكن أضح منه أنك — في نظري — أقرأ الناس وأكتبهم على المعنى « الجواني » الأصيل . وهل هنالك من هو أدهف حساً من قارئ يقرأ الرسائل قبل أن يكتبها أصحابها ؟ وهل هنالك من هو أصدق حلساً من كاتب يكتب الصفحات قبل أن يخط منها حرفاً ؟

طريقة قد تبدو عجيبية في نظر الكثيرين ، ولكنها لم تكن قط عجيبية عندي : لأنك قد عودتني بصفاء قلبك أن تكشفني عن كثير من الأحداث للتصلة بي قبل وقوعها . ولئن لم تكوني قد قرأت شيئاً مما يقرأ الناس ، فإنك في الحقيقة قد قرأت ورأيت كل شيء مما يطلبه الإنسان لكي يحيا حياة فاضلة . وكيف لا يكون الأمر كذلك ، يا أماه ، وأنا أعلم أنك أول إنسان استطاع أن يعلمني ، بطريقة عملية فاعلة ، بوادر الجوانية : إيمان راسخ بالله ، وثقة وطيدة بالنفس ، واعتقاد جازم بالحرية .

إن فضلك على يا أماء فضل جواني على الأصالة ، وهو لذلك يجلب عن الوصف ، ويستعصى على التعبير . ولقد كنت أود ، في مستهل حياتي الجامعية ، أن أهديك باكورة آثاري العلمية ، لعلها تكون اعترافاً ببعض هذا الفضل . ولكنني أحجمت عن ذلك ، لأنني كنت لا أزال أستمع إلى رنين دعائك الصادق الجميل : « الله يخضر قلبك ويعلي مراتبك » . . . فأردت أن أمضي على الطريق الذي يحقق أمنيتك هذه . ومن كرم الله أني أستطيع اليوم أن أستبق هذا الإهداء لكتاب أراه أجدر ما يهدي إليك — وهو كتابي هذا عن الجوانية — لأنه في الحقيقة ثمرة غرسك ، ومخائف قلبي وعقلي وضميري .

نضر الله حياتك ، وبارك لنا في عمرك .

ابنك

عثمان

إلى القراء في الوطن العربي

« إذا كان للرأس عينان ، فلقلب عيون »

من « يوميات الجوانية » - باريس ٦ من فبراير ١٩٣٢

تقديم

« الجوانية » اسم أطلقته منذ سنين على فلسفة اهتمت إليها بعد إطالة النظر في أمور النفس ، ومتابعة التأمل في بطون الكتب ، مع مداومة التمرس لتجربة الوقائع والمماناة لشئون الناس .

والجوانية أصول عقيدة وفلسفة ثورة .

وقد سبق لى أن قررت ، في غير موضع من مؤلفاتى ومحاضراتى ، أن الفلسفة عندى شىء آخر غير « النسق » المحكم للخلق المحيط . وأضيف الآن أنى لا أحب لنفسى أن أكون من « القطيعين » الذين يريدون أن يفرضوا آراءهم على الناس فرضاً يحول دون تقبل وجهات النظر الأخرى ، ولا أرضى أن أعد في زمرة من عنانم « إنجليز » حين قال : « إننا معشر الألمان أهل تعمق خطير شنيع ، تعمق جنسى ، أو جنسية متممة ، أو ماشئت أن تضع من أسماء ! إن الواحد منا إذا أراد أن يعلن على الناس ما يراه منهجاً جديداً ، أزم نفسه أولاً بأن يكف على نظمه في نسق يحيط بكل شىء . ولا بد له أن يثبت أن للبادئ الأولى في للنطق والقوانين الأساسية لتكون قد وجدت منذ الأزل ولا غرض لها إلا أن تسوق الناس آخر الأمر إلى هذه النظرية للتوجه للكشفة حديثاً » (١) .

فمعقيدة الجوانية إذن عقيدة مفتوحة تأبى الركون إلى « منهج » أو الوقوف عند « واقع » ، وتجه إلى « للمنى » و « القصد » من وراء

(١) « إنجليز » : الاعتراكية ، طوباوية وعلمية « لندن ١٩٤٤ (س ٦ من التقديم) .

اللفظ والوضع ، وتسعو إلى « التهم » « والتماطف » لا إلى الحفظ والتقرير ، وتسعو إلى العمل البناء ، مؤسسا على النظر الواعى ، وتلتفت إلى الإنسان فى جوهره وروحه لا فى مظهره وأعراضه ، وتدرسه فى حياته الداخلية ، لتنفذ إلى ما هو فيه أصيل ، أعنى فى مشاعره ومنازعه ، وفى أفكاره وهواجسه ، وفى أحلامه وأوهامه ، وفى وقائمه وخيالاته ، وفى حقائقه وأباطيله ، وفى أحكامه واستدلالاته ، وفى رشاده وضلاله .

وفلسفتها فلسفة ثورة ؛ لأنها تابعة من أعماق هذه الأمة النائرة ، ولأنها محاولة أيدىولوجية لتحقيق أمرين لا بد منهما فى مرحلة تطورا التاريخى: الأول عودة إلى ماضينا ومراجعة له ، والثانى اتجاه إلى مستقبلنا وإعداد له . وهى فلسفة ثورة أيضاً لأنها تنشد للثل الأعلى فى عليائه بلا ترخص فى السعى إليه ، ولأنها تؤمن بأن القوة المحركة للتاريخ هى قوة للبادئ وإرادة التغيير ، والطموح إلى تقويم للأشياء جديد .

وقد نبئت هذه الفلسفة عندى من تأمل روح الدين والأخلاق عامة ، ومن تأمل آيات القرآن وأحاديث الرسول خاصة . وإذا لم يكن فى استطاعتى الآن أن أحدد — على التدقيق — بواجر الجوانية فى حياتى العقلية ، فقد أحسست نفوس نوازعها فى صباى ، وقوة انطباعها فى شبابى ، واكتمال وعيا فى كهولتى .

نشأت فى قرية من قرى مصر ، فوجدت نفسى — بحكم هذه النشأة — على معرفة أعمق بطبائع الناس ، ودخائل أمورهم ، وإحراك أنفذه لمرأى أقوالهم ودوافع أعمالهم .

وأهل القرى المصرية — كثيرهم فى بلاد الدنيا — معروفون بتمام

إحاطتهم بثقون القرية كبيرها وصغيرها : الأشياء والأشخاص مكشوفة أمام أبصارهم ، والعلاقات وللمعاملات مبسطة في أحاديثهم وتعليقاتهم .

والعارفون يطلون أن البيئة المصرية منذ أقدم تاريخ لها — وتاريخها هو « فجر الضمير الإنساني » كما أوضح الباحثون الثقاة — قد تميزت بمحاصن بارزة ، هي سلطان الدين والأخلاق عليها . والمصريون كانوا منذ القدم موحدّين ، يؤمنون بآله واحد منزه عن مشابهة المخلوقات ؛ وتنبىء آثارهم عن اعتقاد راسخ ببقاء النفس بعد مفارقتها للبدن ، وتثير حياتهم إلى ثقة تامة في تحقق العدل الإلهي ، وإلى تطلع دائم إلى ما وراء المحسوس ، وتميز فطري بين الخير والشر ، وتقدير أخلاق للفضائل الاجتماعية المالية (كالنجدة والمروءة والوفاء) . وما من شك بعد بحوث العلماء الغربيين للتخصصيين ، أمثال « إرمان » و « برستيد » ، أن المصريين القدماء كانوا في دينهم وفي أخلاقهم « جوانيين » حقاً ، يحكمون على الأمور أحكاماً أخلاقية نفاذة ، ويجعلون للغيبي وللنل الأعلى مكاناً ملحوظاً في أفكارهم وتصرفاتهم ، ويهدون إلى العالم القديم أقدم تعبير لغوي عن معاني « الصديق » و « الحق » و « الاستقامة » و « العدالة » .

وقد أفصحت جوانية المصريين القدماء عن إلهادتهم بالإيمان والإخلاص ، واستنكارهم لتظاهر والتناق . فهذا واحد من أعيانهم يدعو إلى أطراح مظاهر التقوى ، فيقول : « إن أهل الصخب والضجيج من المفضوب عليهم ؛ فصل لربك بقلب خالص وأمسك عن الكلام ، يستجب لدعائك ويتقبل قربانك »^(١) . وهذا أحد ملوك الدولة المصرية الوسطى ينصح ابنه بأن

(١) ادولف إرمان : « دين المصريين » ، ترجمة فرنسية ، باريس ١٩٣٧ ص ١٩٤

« يتلطف في الحديث مع الناس ؛ لأن الكلمة الطيبة أقوى من كل معركة » ، ويقول أيضاً في التقوى الصحيحة المقبولة : « إن فضيلة العادل أعظم عند الله أجراً من الثور ينحره الظالم قرباناً وزلي »^(١). وفي الدولة الحديثة نرى المشاعر تدق وتلطف ، فلا نمجب حين نقرأ على قبر واحد من أعيانهم : « إن الله في قلب الإنسان : فإن رضى قلبه عنه رضى الله عنه » . ويقول العلامة « إرماني » إن هذا التصور المصري القديم مطابق لما نسميه اليوم باسم « الضمير »^(٢). ومن هذه الجوانية الأصيلة في الدين والأخلاق ، حتى للعالم « برستيد » أن يقول : « إن عقيدة الحساب تثبت أن مصر أول بلد في العالم استيقظ فيه ضمير الإنسان » ، وحتى للقرخ « لافيس » أن يهد لتاريخ اليونان ، فيقول : « إن اليونان التي سنعرض في الصفحات التالية لتاريخها المجيد ، نقلت كثيراً عن مصر : إن مصر كانت المعلمة الأولى للإنسانية »^(٣).

وقد لحظتُ — منذ عقلتُ — أن لدى المواطنين من أهل بلدي قدرةً عجيبَةً على ما يسمى في اصطلاح المعاصرين باسم « الازدواج النفسي » ، وهو إمكان الشخص الواحد أن يجمع في حياته بين أمور الدنيا وأمور الدين وأن يلتبس أسبابهما معاً في غير إفراط أو تفريط . ولكن هذا الازدواج بدا لي عند التأمل أمراً طبيعياً لا عسر فيه ولا تعقيد ، خلافاً لما توهم بعض الناظرين من الغربيين ؛ ذلك أن الكثرة الغالبة من المصريين مسلمون ، والإسلام — كما هو معلوم — دين « جامع غير مانع » ، إن جاز لنا هذا

(١) أدولف إرماني : « دين المصريين » ص ١٩٢ — ١٩٦ .

(٢) أدولف إرماني : « دين المصريين » ص ١٩٤ .

(٣) عبد التادر حزة باشا : « على هامش التاريخ المصري للتقدم » ١٩٤١ .

التصير ، فهو يؤلف بين مصالح النفوس ومصالح الأبدان ، ويوائم بين متع الروح ومتع الحواس .

غير أن سياسة الطامعين والغاصبين ، شرقيين أو غربيين ، تلك السياسة التي ابتلى بها المصريون وغيرهم من العرب والمسلمين ، في ظل حكم استبدادي بفيض طويل ، خاضع لأهواء أجنبي دخيل سقيم ، كل همه إقصاء الأكفاء المخلصين وتقريب المرتزقة والمأجورين — قد أحدثت في النفوس هزات ، وولدت في الشخصيات عقداً ومركبات ، وأورثتها مع الشعور بفقدان الحرية في الأفراد والجماعات ، شعوراً بتهافت سلطان الدين والأخلاق وشيوع أسباب الخوف والرياء^(١).

ويتغلغل هذا الشعور على مر الأيام ، تنوسيت « الوسطية » الإسلامية في كنهها الحقيقي ، ولم يبق منها إلا رسومها الظاهرة . ومن هنا كان شيوع « البرانية » بين الناس شيوعاً تبتدى في ذلك الاختلاف الصارخ بين الأقوال

(١) وقد صور أدبنا الكبير الفقيه عباس محمود العقاد هذه الحال فقال : « ولقد نكسب هذا البلد المسكين بدء الاستبداد القديم ، فوتر في أخلاق بليه على نوال الصور أن قيم الناس مرهقة بتقدير الحاكم المطلق المتصرف في الأقدار والقامات : فلا تدر لإنسان بغير مظهر ، ولا مقام لأحد بغير لقب ، ولا جله ولا حسب ولا علم ولا يتقين بغير صينة مرسومة في سجلات الدواوين .

وبلغ من عبادة الأوثان أن « الصوفية » خلقت في هذا البلد منذ قرون فابلت ان عاشت على المظاهر والألقاب ، وعلى الشيع والأحزاب ، بين عريف ووكيل ورئيس ، وبين منتسب إلى هذا الفرع ومنتسب إلى ذلك الهيكل أو تلك الزاوية أو ذلك الكنيس ؛ ومهم كلهم ألوان من الشارات وأشتات من الرايت والفرائيس . ولهم كذلك وم يصوفون ويتشفون ، أو هكذا يقولون ، لينبذوا مظاهر الدنيا وألقاب العظيم والتقدير ؛ « عباس محمود العقاد : « آنا » في كتاب الهلال ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص ١٦٥ — ١٦٦) .

والأعمال، والتباين الجامع بين المظاهر والنيات، وافتراق العبادات عن روح العقيدة السمحاء، واستغلال أحكام الدين الخفيف في تحقيق المآرب وتبرير النزوات. ولعل ما استرعى نظرى وانطبع فى فمى من ملاحظة هذه الظاهرة، إبان الفقرة الأولى التى قضيتها فى القرية، قد دفعنى قبل أن أبلغ الخامسة عشرة من عمرى - بعد أن عانيت ما عانيت من المظالم التى تتعرض لها الأسرة المصرية بسبب تعدد الزوجات، وما ينجم عن هذا التعدد من تعريض الأبناء لأحقاد الضائر وأهواء الآباء - إلى أن ألقى بخطى، على يمين الداخل من الباب القبلى لثرتنا الغربى حديثاً نبوياً عثرت عليه خلال مطالعاتى الكثيرة لكُتب السيرة: « عدل ساعة خير من عبادة سنتين سنة ».

ومنذ البداية أرى زاماً أن أنه إلى أن هذا الكتاب الصغير لم يكتب إلا لقراء الجوانيين حقاً. ومعنى هذا أن القارئ الذى يقف عند حرفية الألفاظ وظاهر العبارات، دون أن يحاول أن ينفذ إلى فهم « ما بين السطور »، لن يستطيع أن يصحبنى فى هذه الرحلة الفلسفية الطويلة؛ لأن اللغة للقروء أو للسموعة ليس فى طاقتها أن تنقل كل ما يعتلج فى نفس الكاتب أو للتكلم، ما لم يصحبها من جهة القارئ أو السامع ضرب من « التهيؤ النفسى » أو التأهب الوجدانى: وهذا التهيؤ الخاص يتطلب من صاحبه جهداً روحياً خاصاً: يتطلب أن ينظر إلى الأمور « بعيون الروح » التى تحدث عنها أفلاطون، ويتطلب ذلك « الانتباه الذهنى » الذى جمعه ديكرت شرطاً لتنظيم الأفكار ولقيادة العقل الباحث عن الحقيقة، أو ذلك « الوعى الترنسندنتالى » الذى رآه كائط مصاحباً لجميع عمليات التفكير.

وأوضح هذا التنبيه، مستعيراً لغة للناطق العرب القدماء، فأقول إن « للفهوم » عندى أوسع دائماً من « للصدق » . ولا بد أن يكون

الأمر كذلك مادامنا نسلم جيماً بأن مجال «الفكر» أوسع دائماً من مجال «الوجود». بل إن العلم نفسه يثبتنا — على الرغم من «قطعية» الوضعيين وأشباههم من الواقعيين — بأن ما هو مفكر فيه أصدق مما هو «واقع» في متناول الحواس أو في نطاق الظواهر : أليست «الكرة» أصدق عند العلماء من «التراب» أو «الغبار» وما شا كل ذلك ؟ إن كل كلام عن «الظواهر» أو «الوقائع» أو «الحقائق» هو في صميمه نظر وتأمل وتفكير قد انفصل وتجرد منذ زمان عن مجال المحسوس وللشهود والعيان^(١). والبحث العلمي بمعناه الدقيق ، البحث العلمي القائم على للملاحظة والتسجيل ، والاستقراء والتعليل ، هو تفكير وتأمل بلا نزاع . وإذن فالجوانية أولاً عبارة عن استبعاد أو حالة نفسية ، ثم هي بعد ذلك نظرة إلى الأشياء وتقويم لها تقويماً لا يقف عند ظاهرها ، ويحاول أن يكتنه أسرارها .

والجوانية حين تعرض لفلسفة من الفلسفات لا تقتصر على الأقوال التي صرح بها أصحابها ، بل تحاول أن تستشف «للمنى» للستر الذي نستطيع «نحن» أن ندركه فيها : إن أكثر المفكرين والفلاسفة يبدأون من التأمل ، وينتقلون إلى الفعل ، والفعل عند أولئك وهؤلاء هو الكتابة والتعبير . من أجل ذلك كثيراً ما نراهم ساكتين عن متضمنات أقوالهم وأفكارهم . ولكن

(١) وقد حدثنا الأستاذ المقاد في سيرته بقوله أنه بعد التحسين قد أصبح أقل إيماناً بما يسمى بالتفكير الواقعي مما كان في مستهل الشباب ، وأنه انتهى إلى الشك في قدرة الإنسان على إدراك الواقع ، «لأن إدراك الواقع كله لا يتأتى لإنسان محدود في زمانه ومكانه وتفكيره وحسوره ، إذ الواقع كله شيء يتناول الكون في ظاهره وباطنه ، وليس للكون حدود في الزمان والمكان ولا في مؤثراته على الفكر والشعور : فالتدبر يحسبون أنهم قادرون على إدراك الواقع في المسائل الكبرى والأصول الخالصة م الواهمون ، وم القدي لا يستحقون اسم الواقعيين » (عباس محمود المقاد : «أنا» ص ٢٢٢ — ٢٢٤).

هذه « المتضمنات » من الأفكار التي ربما ظلت مطوية عن الناس ، بل عن للفكرين أنفسهم ، إما لأنها بلغت عندهم مبلغ البديهيات ، أو لأنها لم تكن قد بلغت بعد مرتبة الوعي التام — هي الأمر الذي له أكبر القيمة عندنا . ولست على يقين من أن « الدكتور جونسون » ، صملاق الأدب الإنجليزي إبان القرن الثامن عشر ، قد فطن برغم ذكائه وألمعيته إلى المعاني للمسترة أو المتضمنة فيما بين السطور ، حين قرأ كتاب « بركلي » : « محاورات بين هيلاس وفيلونوس » ؛ ولعل السبب في ذلك أن الدكتور جونسون إنما قرأ « المحاورات » بعينه لا بحساسيته وقلبه ، كما يقول الأديب الإنجليزي المعاصر « ممرست موم » (١) . وقد يما قال المصنفون الإسلاميون إن « العبارة بالمقاصد والمعاني بالألفاظ والمباني » ، وقال للنبي : وإطراق طرف العين ليس بنافع . . . إذا كان طرف القلب ليس بطرق وقال أبو تمام :

وقد ينعم الله بالبلوى وإن عظمت . . . ويتلى الله بعض القوم بالنعم وأود أن أبه كذلك إلى أنني قد استعملت في الكتاب صفتين مختلفتين في مدلولهما الظاهر ، ولكنهما عندى مترادفتان : فقد أصف الجوانية تارة بأنها « إسلامية » ، وتارة أخرى بأنها « عربية » . وإلى لأعلم طبعاً أن المدلول الجغرافي أو الديمغرافي للمصطلحين ليس واحداً في الواقع . ولكنى أرى مع ذلك أن مدلولهما « الجوانى » واحد بلا اختلاف ولا افتراق . والسبب في ذلك بسيط لاخفاء فيه ، وهو أن « المفاهيم » الإسلامية هي نفسها من الناحية الفلسفية مفاهيم عربية : وأعنى بذلك أن المفهوم الإسلامى

(١) ممرست موم : « خلاصة حياتى » (طبعة متتور الإنجليزية ، ص ٩٠)

الصحيح لا يستقيم أدأؤه إلا في اللغة العربية^(١). العربية لغة القرآن ، والقرآن لا سبيل إلى ترجمته ترجمةً صحيحةً إلى أى لغة أخرى ، كما هو مسلم به لدى المافرين . ولم يعد الآن مجال للشك في أن بين اللغة والفكر ، في حالة القرآن والحديث خصوصاً وعلوم اللسان العربي عموماً ، صلة أوثق من أشباهها في اللغات الأخرى : فاللغة العربية بطبيعتها جوانية ، بمعنى أن ألفاظها تنقل أبناءها — وأبناءها وحدهم — إلى ذلك « البعد الإنساني » الذي يتحدث عنه الفيلسوف المعاصر « هيدجر » في مرض كلامه عن اللغة اليونانية^(٢). وأحسب أن العلامة المستعرب الأستاذ « چاك برك » قد التفت إلى هذه الملاحظة في كتابه المشرق الجميل عن « العرب »^(٣). ويقول الأستاذ موتجومري وات إن فكرة « الأمة كما جاء بها الإسلام هي الفكرة البديعة التي لم يُسبق إليها ، ولم تزل إلى هذا الزمن ينبوعاً لكل فيض من فيوض الإيمان يدفع بالمسلمين إلى الوحدة في أمة واحدة ، تخفى فيها حواجز الأجناس واللغات وعصبيات النسب والسلالة . وقد تفرد الإسلام بخلق هذه الوحدة بين أتباعه ، فأشتملت أمته على أقوام من العرب

(١) يقول « ت . ا . لورانس » مؤلف « أعمدة الحكمة السبعة » : « (بمعنى الأتراك إلى العالم العربي) أصبح العرب أئدما كانوا تعلقاً بلفظهم واستسكاناً بها ، وكادوا يقيسونها وطناً فريداً لهم . وكان أول واجب على كل مسلم أن يدرس القرآن ، كتاب الإسلام المقدس ، الذي اتفق له أن يكون أعظم أثر من آثار الأدب العربي . ومعرفة العربي بأن هذا الدين دينه هو ، وأنه هو وحده ابن مجده المؤهل تأهيلاً كاملاً لطلبه وممارسته ، أعطى كل عربي مقياساً يحكم به على ما يميزه التركي من توافه الأعمال » (« أعمدة الحكمة السبعة » لندن ١٩٥٥ س ٤٢ — ٤٣) .

(٢) مارتن هيدجر : « في الفلسفة والشرق » (ترجمتنا العربية ، القاهرة ١٩٦٣) .

(٣) چاك برك : « العرب » ، باريس ١٩٥٩ (في الفصل الذي عقده عن « العروبة ») .

والقرس والمنود والصينيين والمغول والبربر، والسود والبيض، على تباعد الأقطار وتفاوت المصالح. ولم يخرج عن حظيرة هذه الأمة أحد لينفق عليها ويقطع الصلة بينه وبينها، بل كان المنفقون عنها يعتقدون أنهم أقرب ممن يخالفونهم إلى تعزيز وحدتها ولم تشملها ونفى الغرباء عنها» (١).

من أجل هذا كان الكلام عن «القومية» العربية من الناحيتين الجغرافية أو السياسية قاصراً عن أن يؤدي معنى «الوحدة» المفهوم في «الأمة» العربية أو «الأمة» الإسلامية، منظوراً إليها من الناحية الفلسفية. والفرق هنا واضح وضوح الفرق بين «القوم» و «الأمة»: القوم مجموعة من الناس ليس بينهم وحدة جوانية. والقرآن يقول: «تحبهم جميعاً وقلوبهم شتى، ذلك بأنهم قوم لا يفقهون» (٥٩: ١٤)، ويقول: «لن يغفر الله لهم، إن الله لا يهدي القوم الفاسقين» (٦٣: ٦). أما الأمة جماعة إنسانية واحدة مؤتلفة في عقائدها ومسالكها وأهدافها. والقرآن يقول: «إن هذه أمتكم أمة واحدة، وأنا ربكم فاعبدون» (٢١: ٩٢) ويقول: «ولكل أمة رسول، فإذا جاء رسولهم قضى بينهم» (١٠: ٤٧) ويقول أيضاً: «كان الناس أمة واحدة، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين» (٢: ٢١٣)، ويقول: «كنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر» (٣: ١١٠).

وأستطيع أن أقول بوجه عام إن ألفاظ اللغة تختلف مفاهيمها تبعاً لاستعمالها استعمالاً جوانياً أو استعمالاً برانياً:

فلفظ «السلطة» مثلاً يختلف مفهومه اختلافاً كبيراً — كما لاحظ

(١) موتنجومرى وات: «الإسلام والجماعة المتحدة»، إدنبرة ١٩٦١، (تتلاً عن مقال للأستاذ عباس محمود العقاد في مجلة «منبر الإسلام» يوليو ١٩٦١).

« ما دارياجا » يحق — تبعاً للاختلاف بين النظر الجوانبي والنظر البراني : « والواقع أنه مامن كلمة أسى فهم بقدر ما أسى فهم كلمة «سلطة» : فإنا نقرأ ونسمع مثلاً عن « نظم الحكم القائمة على السلطة » ، في حين يكون المقصود هو « نظم الحكم القائمة على القوة » . القوة وسيلة ، ووسيلة مادية إلى أبعد الحدود ، لإكراه الناس على الطاعة . أما السلطة فهي هبة بها يستطيع الشخص أو الهيئة أو الأمة أن يظفر برضا الناس عفواً من غير قهر . القوة تعتمد على الخوف ، والسلطة على الثقة . وفي الشؤون العامة ، كلما زادت القوة تضادت السلطة : حين فقد الباباوات قوتهم الدينية ، فقدوا سيطرتهم المادية ، ولكن سلطتهم الروحية زادت ونمت ؛ وحين أصبح للولك حكماً مستورين كسبوا من السلطة أكثر مما خسروا من القوة : فالملك « إليزابث الثانية » لا تملك أى قوة ، ولكنها تحظى بقسط موفور من النفوذ والسلطان . في حين أن « فرانكو » يملك كل قوة في إسبانيا ولا يحظى بأى قسط من السلطان إن السلطة معناها الأصالة ، وهي لا تكتسب بتقليد أفكار الغير أو أساليبه في الحكم . ولا مرأ في أن من كان حجة « أو ذا سلطة » في أحد مناحي الحياة لا يحتاج إلى من يدلّه على ما يجب أن يراه أو أن يقوله أو أن يفعله فيما هو حجة فيه ... والسلطة تعتمد على الثقة ، والثقة تذهب إلى الزاخرة والإخلاص . فأكثر ما يحتاج إليه العالم الحر إذن هو الزاخرة . يجب أن يقتنع العالم بأن ما يقوله قادة العالم الحر هو ما يعنونه حقاً ، ويجب أن تصبغ الكلمة التي ينطق بها العالم الحر ذهباً خالصاً لا تشوبه شائبة ... والملكة الالهية التي جاءت على لسان لِنكولن يجب أن تظل دائماً نصب أعيننا : إنك لا تستطيع أن تخدع الناس كلهم الوقت كله « (١) .

(١) سلفادور دى مادارياجا : « نصف المبد » ترجمة محمد سامي طاشور ، القاهرة ١٤١-١٤٣ (الأصل الانجليزي « نصف اليرتون » لندن ١٩٦٠ م ٨٠ - ٨٧) .

وكذلك مفاهيم الصلاة، والصوم، والصدقة، والصبر، والبر، والأجر... تكون أوسع وأعمق في الاستعمال على المعنى الجوانى للستور مما تكون لو قصرنا الاستعمال على المعنى البرانى المنظور. وآية ذلك قول الرسول العربى فى الصلاة، والصدقة، والصبر: « الصلاة نور، والصدقة برهان، والصبر ضياء ». وشتان بين معانى هذه الألفاظ كما وردت على لسانه، عليه الصلاة والسلام، وبين معانيها على لسان بعض الوعاظ وخطباء المساجد! وكذلك ما أعظم الفرق بين « الصوم » فى نظر الغزالى، ومعناه فى نظر الكثيرين من البرانيين فى أيامه وفى أيامنا هذه! يقول حجة الإسلام فى كتاب « الإحياء »: « الصوم ثلاث درجات: صوم العموم، وصوم الخصوص، وصوم خصوص الخصوص. أما صوم العموم فهو كف البطن والفرج عن قضاء الشهوة... وأما صوم الخصوص فهو كف السمع والبصر واللسان واليد والرجل وسائر الجوارح عن الآثام. وأما صوم خصوص الخصوص فصوم القلب عن الهم الدنية والأفكار الدنيوية، وكفه عما سوى الله عز وجل بالكلية »، ثم يورد قول بعض العلماء: « كم من صائم مفطر، وكم من مفطر صائم ». ويعلق عليه فيقول: « المفطر الصائم هو الذى يحفظ جوارحه عن الآثام، ويأكل ويشرب، والصائم المفطر هو الذى يجوع ويمطش ويطلق جوارحه »^(١). وكذلك ما أعظم الفرق بين العدل الجوانى والعدل البرانى! انظر إلى قوله سبحانه وتعالى: « ولن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم »: بمعنى أنكم مهما تحريم إقامة العدل بين نساءكم فى الظاهر، فإن ميل القلب - وهو أمر جوانى - يجطلكم ظالمين، شعرتم بذلك أم لم تشعروا. وبهذا المعنى نفسه قال الشاعر موجهاً الكلام إلى من يتوهم أنه

(١) الغزالى: « إحياء علوم الدين » ج ١ ص ٢١٠ - ٢١٢

يقم العدل بين الضرتين : « .. لو كنت تعدل ما اتخذت الثانية ١ » وذلك بين لمن يتدبر الأمر : فإن ميزان العدل يحتل قطعاً في نفس اللحظة التي يرم الرجل فيها بالزواج من امرأة أخرى ، حتى ليصح أن نقول مع قاسم أمين ، بأن العدل البراني ، هو الظلم بعينه (١) .

ومن جهة أخرى يصح أن نقول إن من ألفاظ اللغة ألفاظاً مفاهيمها لا يمكن أن تكون إلا جوآنية : مثال ذلك : « الأمة » في مقابل « الدولة » و « الجماعة » في مقابل « القوم » و « الشخصية » في مقابل « الفردية » و « الفكر » في مقابل « الحس » ، « الصداقة » في مقابل « الزمالة » و « الولاء » في مقابل « الخضوع » ، « والإيمان » في مقابل « الطاعة » و « الإحسان » في مقابل « العبادة » و « المريد » في مقابل « التلميذ » أو « النصير » ، و « القيمة » في مقابل « الثمن » (٢) . أما الأمة فعنى جواني

(١) وفي هذا المعنى ترك لنا قاسم أمين في مذكراته ثروة من الملاحظات تسجل مثل هذه المفارقات بين « الجواني » و « البراني » في حياة الناس . كتب مثلاً : « عرفتُ قضاءً حكماً بالظلم ، ليشتهروا بين الناس بالعدل » (قاسم أمين : « كلمات » القاهرة ١٩٠٨ ص ٥٠) وكتب أيضاً : « أخبرني موظف في الأزهر لا يخفى عليه شيء من اسرار الطلبة أنه كلما أراد واحد ممن فسدت أخلاقه منهم أن يسير وراء شهوته ذهب إلى أحد البيوت العمومية ، وعقد على امرأة بحضور شاهدين ، على مهر قدره خمسة قروش أو مايقرب من ذلك . فإذا قضى شهوته طلقها ، وخرج مستقداً أنه يرى من كل ذنب ! (نفس المصدر ، ص ٣٤) . وكتب كذلك يقول : « ليس ما يكتب على أبواب الأمكنة دائماً صحيحاً : فقد يكون من سكان البيمارستان من هو أعقل من هذا الذي تراه سائراً في الطريق متنبهاً بحريته . كذلك بيوت المومسات قد تظفل أبوابها على نساء فيهن من هي أوفر حشمة وأدباً وأكثر بدياً عن الشهوة من كثير من المخدرات اللاتي تتحى الدوس أمامهن » (نفس المصدر ، ص ٦ - ٧) .

(٢) تشير إلى هذا التقابل الأخير كلمة الكاتب « رولان دوجليس » : « عجباً لهذا الحر ! الناس جميعاً يتحدثون اليوم عن « ثمن » الأشياء ، ولكن أحداً لم يتحدث يعرف ما لها من « قيمة » ! » .

كما رأينا ، لأنها هي التعبير الأبدى عن الجماعة للثقل الواحد ، في حين أن « الدولة » ليست إلا التعبير الزماني عنها ، كما قال الفيلسوف « فشته » (١). وكذلك « الجماعة » معنى جوانى : لأنها كما يقول « كلرل ياسبرز » إنما « تقوم على الطبيعة العفوية لدى الإنسان » أما « القوم » أو « المجتمع » فقائم على « تنظيم برأتى مصطنع » . وقس على ذلك ما ذكرنا من أسماء : « النمط الأول قائم على علاقات دأمة فطرية ملازمة ، بينما يقوم الثانى على تبادل للنافع وللصالح وتوقعها » (٢). وكذلك أقول إن الفرق واضح بين حال الإنسان في « التأمل » وحاله في « التكلم » ، وبين حاله عند « قراءة » كتاب وحاله عند « الاستماع » إلى المذيع أو « مشاهدة » التلفزيون « وواضح مما قدمت أولاً أن « مفهوم » الجوانى أوسع جداً من مفهوم البرانى ، وبالتالي أن « ما صدق » الجوانى لابد أن يكون أوسع من ما صدق البرانى أيضاً . وواضح ثانياً أن مفهوم الجوانى نفسه أوسع من « ماصدقه » : لأن ما قد سماه « هيجل » « نظام الإمكانيات » ، بالنسبة إلى الفرد أو إلى الجماعة ، هو في الحقيقة أبعد دلالة وأصدق تمبيراً عن ذلك الفرد أو تلك الجماعة من « نظام المتحققات » ؛ ونظام الإمكانيات هو نظام المطامح الكامنة والمثل العليا ؛ أما نظام المتحققات فهو نظام الوقائع الراهنة وللعطيات المباشرة .

والنظر الجوانى يستمد « نظام الإمكانيات » هذا ، لأنه للسير الحقيقى للفرد والجماعة ؛ وهو أعمق أثراً من نظام للتحققات : فقد ينتمى الفرد

-
- (١) انظر مقالنا عن « نداءات إلى الأمة الألمانية » فشته في « تراث الإنسانية » القاهرة ، عدد مارس ١٩٦٤ .
 (٢) انظر : كارل ياسبرز « الحرية والباطنة » في مجلة « دويجين » ، العدد الأول (الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٥٦) .

إلى طبقة أو طائفة أو فئة من المجتمع يعرف واقعها وعقليتها ، دون أن يكون منسجماً معها انسجاماً جوازيًا ، أو وفقاً لنظام إمكانياته الفردى . وكذلك تظهر أهمية نظام الإمكانيات في أوقات الشدائد والأزمات ، إذ يتبلور ذلك النظام الخفى للكون ويظهر على الناس في صورة لم يكونوا يتوقعونها ولم تخطر لهم على بال^(١) : لقد تبلور نظام الإمكانيات لدى الأمة للصربية مثلاً في ثورة سنة ١٩٥٢ وإبان أزمة السويس سنة ١٩٥٦ ، وخرج من حيز « القوة » إلى حيز « الفعل » في صورة مذهلة لم يعرفها العالم من قبل . فقبل سنة ١٩٥٢ لم يكن واقع الأمة للصربية ينبىء عن « للثل الأعلى » الذى كان كامناً في نفوس أبنائها والذى حققته الثورة في أيامنا واقعاً مشهوداً ماثلاً للعيان^(٢).

وإن في هذا لدليلاً على أن معرفتنا إذا اقتصرنا على نظام للتحقيقات

(١) إن المسألة الأساسية في كتاب توماس شلتج عن « استراتيجية النزاع » لا تتعلق بتطبيق القوة ، بل باستغلال القوة الكامنة (الممكنة) . فهو يرى أن النزاع الحاسم الخالص — بمعنى الصدام التام في الأهداف والأغراض بين متنازعين — أمر نادر جداً . لكن الاهتمام المشترك والاعتدال المتبادل الغائم في الشئون الدولية إلى جانب المعارضة ، هو ما يمكن « وراء » مظاهر مثل إرهاب العدو ، والحروب الاستراتيجية المحدودة ، والرقابة على التسليح . وإذا فاستراتيجية النزاع هي دراسة أوضاع المساومة على الإمكانيات (انظر : توماس شلتج : « استراتيجية النزاع » لندن ، مطبعة أكسفورد ، ١٩٦٣) (٢) نفلأ عن مجلة « ملحق التيس الأدبي » لندن ، عدد ١٤ نوفمبر ١٩٦٣ .

(٢) يقول الرئيس عبد الناصر في خطابه في العيد الثانى عشر لثورة المصرية : « قبل الثورة لم يكن أقوى ملى مصر وجود قوة احتلال بريطانية ، ولا جيوش الرش وطفانية ، ولا مجموعة الأحزاب السياسية المتهاككة على الحكم . أقوى من ذلك كله إرادة التغيير لدى الشعب المصرى الذى كان يبدو أعزل من السلاح ضعفاً ضامناً ومستتلاً . ولكن عندما جاءت الساعة الفاصلة تمكنت إرادة التغيير الثورى لدى المؤمنين بالثل الأعلى ، — برغم الأبدى الزلاء من السلاح — من الانتصار على قوة الاحتلال وساطان الرش وسيطرة الأحزاب » (الأهرام ، ٢٣ يوليو ١٩٥٤) .

وحده تظل معرفة نافضة غير كافية : ذلك أن « الواقع » ليس كل شيء ، كما يقول « فِشته » ؛ أما « الواجب » أو « ماحقه أن يكون » فهو كل شيء . و « الواقعيون » أو « الوضعيون » أو « اللاديون » الذين يقصرون نظرم على الحاضر والراهن والباشر ، ولا يحسبون حساباً إلا لما هو ماثل ظاهر ، وما هو « معطى » وما هو « حاصل » . ثم في حقيقة الأمر إما قصار النظر أو سذج الإحساس ؛ لذلك تعجز بصائرهم عن رؤية ما يجاوز الإحصائيات وللشاهدات وما يقع وراء الكم والمقدار ، فيتهربون من بذل الجهد الذى يتطلبه الحدس ، تبريراً لبرائيتهم البدائية أو قطعيتهم « العلمية » ١

وأحب أن أوضح هنا حقيقة لطها خفيت على بعض الناقدين ، وهى أن الفلسفة عموماً والجوانية خصوصاً لا تمارض العلم ولا تناقضه ، لأن لكل منهما مجاله ومهمته ، ولكن الفلسفة تكمل العلم وتمد رحابه : لأن مهمة العلم دراسة الموضوعات فى مظاهرها الحسية وعلاقتها الخارجية ، وهذه الدراسة أمر سائغ لا غبار عليه ، فى حين أن الفلسفة لا تستطيع وهى بصدد العلوم الإنسانية أن تقنع بنتائج الدراسات العلمية البحتة ، وتلتبس دائماً لتفسير تصرف الكائن الإنسانى فى الفكر أو فى السلوك ، « ما وراء » الظواهر ، أى ما هو فيها جوهرى أصيل . وواضح أن الترقى كبير بين موقفنا هذا من العلم — وهو موقف الترحيب به فى مجاله ، مع عدم الاكتفاء به إن أراد أصحابه أن يجاوزوا نطاقه المشروع — وبين ما ادعى علينا ، وهى دعوى ينقصها التحصيل ، بأننا نقف من العلم موقف الإنكار له أو التهديد فيه . وقد أثبتنا ، منذ أكثر من عشر سنين ، ببياننا عن موقفنا هذا فى مقدمة كتابنا « محاولات فلسفية » ، وقلنا فى الفصل الذى عقدناه فيه عن الميتافيزيقا ما نصه : « الميتافيزيقا مكحلة للعلم . . . فالعلم نفسه ، بما يناط به من مهمة

الاكتشاف الذى لا يتم أبداً ، يهدد الحدس الميتافيزيقي ويستدعيه إلى روح الإنسان القائم دوماً فى ذهن العالم ^(١) .

وأود كذلك أن أتبه إلى أن موقفنا من العقل والحدس هو عين موقفنا من العلم والفلسفة : لا تنافر بين العقل والحدس ، بل هما عندنا متكاملان ، وكل ما فى الأمر أن الحقيقة يدركها العقل تجزئةً وتبسيطاً ، فى حين يدركها الحدس إحاطةً وإجمالاً . إن العقل — بتعبير الغزالي — « منبع العلم ومطلعه وأساسه » ، والعلم يجرى منه مجرى النخلة من الشجرة » ؛ والحدس « لا يكون إلا بعد تحصيل المعارف وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها . وتحصيل العلوم لا يكون إلا بالعقل » ^(٢) .

إن النظرة « البرآنية » المألوفة هى مصدر الالتباس فى فهم المشكلات الإنسانية العديدة . واعتقادنا أن آفة العصر أن عدداً من الناظرين فى العلم ، وهم فى الغالب ليسوا من أهله ، يحلو لهم أن يجمعوه فى تلك المشكلات إجمالاً : أفهموه فى مشكلة الحرية مثلاً ، وتحدثوا عن « حتمية علمية » ، وهم يظنون أنهم يعارضون بها « الحرية الميتافيزيقية » أو « الحرية الأخلاقية » مع أن أهل العلم أنفسهم ، أعنى العاكفين على مناهجه وموضوعاته ، يقررون بأنه لا توجد فى قوانين العلم « حتمية » بمعناها التقليدى الموروثة ، أى بمعنى الضرورة القاهرة الصارمة التى لا يداخلها جواز أو حدوث أو إمكان : فهذا العالم القرنى « لوى دو بروي » منشئ علم « الميكانيكا الموجية » ؛ يشهد فى هذا الصدد بما يخالف ما جرى عليه العرف زماناً . إن من الخير إذن أن نلتمز فى كل ضرب من ضروب النشاط الإنسانى مجال اختصاصه لا نتمناه

(١) « محاولات تطبيقية » القاهرة ١٩٥٢ ص ٥٣ .

(٢) انظر ما كتبه تلميذنا الفاضل عمود رجب ، فى مقاله « دفع عن الجوانية »

فى مجلة « الأدب » ، بيروت ، يولية ١٩٦٢ .

وأن نعلم بأن كل « رؤية » إنسانية هي في صميمها اجتهادية ، وأن الحقيقة إذا كانت في جوهرها واحدة مطلقة ، فإننا بمحض رؤيتنا لها قد « أنسناها » — إن جاز هذا التعبير — فبدت لنا على وجوه عديدة كثيرة ؛ وهي إذا بدا منها وجه للعالم ، فليس من الضروري أن يبدو منها ذلك الوجه نفسه للفيلسوف أو الفنان أو الشاعر أو السياسي أو رجل الدين^(١) .

وأود أخيراً أن أنبه إلى أنه ليس يوجد للجوانية — من حيث هي فلسفة مفتوحة — تعريف أو « حد » بالمعنى المنطقي الدقيق للحد أو التعريف : الجوانية على الطريق دائماً ولا تعرف الوقوف ولا تريد الانغلاق ؛ وهي محاولة للتعبير عن إيمانها العميق بضرورة الميتافيزيقا ، وكرامة المعرفة ، وسلطان الأخلاق : وهذه هي نفسها القيم الرفيعة التي كان كبار الفلاسفة في جميع العصور من أقوى دعايتها لدى الإنسانية الواعية . ومن الحق عندى أن المتشككين والمدممين والهدّامين المعاصرين ، وإن يكن بعضهم لبعض ظهيراً ، لن يستطيعوا أن ينالوا من هذا اليقين^(٢) .

عُثمَانُ أُسَين

بنغازي مارس ١٩٦٣

(١) يقول ألبير شيفير : « إن كل فكر يجب أن يعدل عن محاولته تفسير العالم . إننا لا نستطيع أن نفهم ما يحدث في الكون : الفطيع والرائع ، والسيف والمقول ، كل ذلك مؤتلف فيه . إن روح الكون خلقة وهدامة مما ، إنها تخلق حين تهدم ، وتهدم حين تخلق . ولهذا السبب تبقى عندنا سرّاً من الأسرار ، ويجب أن يسلم به كما نسلم بواقعة لا مرد لها » (تتلاقى ونية خوى : « نظرات في آثار شيفير » في لو پروجره لإجيبان « القاهرة ١٠ يناير ١٩٦٤) .

(٢) ويحلّو لي في ختام هذا التقديم أن أعبر عن خالص امتناني لمن كان لهم الفضل في استنهاض لإتمام كتابي هذا ، وأغش بالشكر اثنين من تلاميذي : مصطفى ليب ومحمود رجب . فلولاً للنصوص الفالة التي كان يزودني بها أولها من حين إلى حين ، ولولاً النقا الجليل عن الجوانية الذي نشره ثانيهما حين قرأ في بعض المجلات هجوما عليها ، وأخيراً لولا نظرة الثب التي كنت ألهمها في أعين كثير من الأصدقاء ، بسبب طول تربي في الإنجاز الكتاب . لولا هذه الحوافز كلها لتأخر ظهور « الجوانية » بضع سنين .

الباب الأول

بوادر الجوانية عندى

١ - من القرية إلى الجامعة

٢ - يوميات جوانية

٣ - سوانح مطوية

من القرية إلى الجامعة

وإنا لمرآة لما في زماننا تحدث عنه حيث ندرى ولا ندرى
تفيض لنا أفراحنا من نفوسنا وما فاضت الدنيا بسوى الشر
عباس محمود العقاد

نشأة قروية :

ولدت في «مزغونة» إحدى قرى مديرية الجيزة ، من أسرة ريفية يعمل
أكثر أفرادها في الزراعة . وكان والدى الشيخ محمد أمين حسين
— رحمه الله — رجلاً عصامياً ، وكان على حظ غير قليل من الفكاك وقوة
الإرادة . وكان جدى لأبى من أعيان البلد وكان شيخاً وجيهاً ، عباً لعلم ،
مولماً بركوب الخيل ؛ وكان من القرسان الممدودين الذين يدعون فى الأفراح
لإحيائها بركوب الجياد العربية القاهرة للدرية على الرقص الجميل على نغمات
الطبل وللزمار . ومع أن جدى كان ميسور الحال فقد أراد والدى أن يستقل
فى حياته فكافح فى شبابه الباكر كفاحاً موصولاً ، حتى أصبح مزارعاً
مرموقاً وتاجراً ناجحاً وحافظاً للقرآن الكريم وعضواً بمجلس مديرية الجيزة .
ونشأت فى بيئة دينية محافظة متساهلة أيضاً . وأراد والدى أن أحفظ
القرآن كما حفظه ، فأدخلنى «كتاب» القرية ، على مادة أهلها . ولكنى
— فيما لا تزال تذكر والدتى — لم أمكث فى «الكتاب» إلا ساعة أو بعض
ساعة . ولم ألبث أن تركته إلى غير رجعة ، فراراً من «القيقه» أو «سيدنا
الشيخ» ، حين أراد أن ينتصب ما كان معى من فطائر وحلوى !

فراى الوالد أن يقوم هو بمهمة تعليمي ، وشرع في تحفيظي « جزء عم » ، مستعينا بتفسير الأستاذ الإمام محمد عبده . وقد كانت هذه أول مرة سمعت فيها اسم الأستاذ الإمام . وأحسب أن طريقته في التفسير قد استهوته وأنا بعد صبي . ومن يدرى فلعل ما انطبع في نفسي حينئذ من تفسير الإمام لأى الذكر الحكيم في سور « الناس » و « الفلق » و « أئى هب » و « القيل » وغيرها من « جزء عم » — ذلك التفسير الذى لا يحتاج في فهمه إلا إلى « أن يعرف القارىء كيف يقرأ أو السامع كيف يسمع » مع حسن النية وسلامة الوجدان « — لعل انطبعا كهذا كان له أثره الجوانى القوى ، حين اتجهت من نفسى بعد ذلك بنحو عشرين سنة ، إلى اختيار « محمد عبده وآرائه الفلسفية والدينية » موضوعاً لرسالة الدكتوراه من جامعة باريس .

وقد كنت سجلت ، في مفكرة جيب لى ، خواطر عن « مكتبة والدى الرابعة » فكتبت مانصه : « منذ عقلت كنت أنظر إلى مكتبة أبى الصغيرة من حيث الكم والمقدار على أنها مكتبة عظيمة القيمة ، تسع علوم الدنيا كلها : فم أن محتوياتها لم تكن تعدو كتباً أربعة لا خامس لها ، إلا أنه لم يكن شئ من مقتنيات والدى أعز عليه منها ، ولم يكن الوالد يسمح لأحد أن يمس منها صفحة واحدة إلا بعد أن يتوضأ ويتطهر ؛ ومن أجل ذلك كانت تحيط بهذه المكتبة الرابعة الصغيرة هالة من الجمال والجلال ، وكانت تلقى في نفسى شعوراً بالرهبة والقداسة : أولها المصحف المذهب ، المخطف بغلاف من الجلد المنمنم ، الموشى بالرسوم الدقيقة الألوان . والثانى « صحيح البخارى » مطبوعاً على الورق الأصفر النبأى . والثالث « إحياء علوم الدين » لحجة الإسلام الغزالى ، والرابع « تفسير جزء عم » للإمام محمد عبده ، أشرفت على طبعه الجمعية الخيرية الإسلامية سنة ١٣٧٢ من الهجرة النبوية

ولا أزال أذكر الحزاة الشرقية التي بناها أبي داخل الحائط في حجرة نومه ،
ليودع فيها مكتبته القيمة المزينة ، وكان يحتفظ بفتحها معه في أكثر
الأحيان . ولم من مرة كانت تواودني نفسي أن أفتح الحزاة لحظة لاسترق
النظر إلى محتوياتها السحرية العجيبة ، فأذكر قول أبي ، فأقوم من فوري
للوضوء استعداداً للتلاوة .

وأقول الآن : وما يلزمني لعل هذا الشرط الذي وضعه أبي لتناول
الكتب ، والذي قد يبدو في ظاهره شرطاً برانياً خارجياً كان من الأسباب
التي أدت عندي إلى إيجاد حالة نفسية جوهرية .

مدرسة قبطية

ولما أحس والدي أنني تقدمت في الحفظ مع الفهم ، رأى أن يدخلني في
مدرسة صغيرة قبطية ، وكان قد أنشأها « صراف » البلد ، « سليمان أفندي
عطية » . وكان « سليمان أفندي » — رحمه الله — رجلاً طيب القلب كريم
الخلق ، يألف الناس ويألفونه ، وقد تراءى إلي ممحياً أنه كان يشارك المسلمين
في الاحتفال بالعيدين والمولد النبوي وإحياء رمضان .

وقد كانت المدرسة عبارة عن « فصل » واحد يشغل « منظر » تقع
على يسار الداخل إلى منزل الصراف وأسرته في « درب الداودية » . وكان
أعضاء هيئة التدريس بها شخصاً واحداً اسمه جورجى أفندي ، قدم
من الصعيد « الجوانى » ، ليتولى وحده ودون الاستعانة بغيره ، تعليم جميع
المواد لجميع التلاميذ وفي مختلف المستويات في آن واحد !

ولست أخرى ما المدي الذي استطاعت عبقرية جورجى أفندي أن تبلغه
في إداء المهمة التي أُلقيت على طاقه في مزغوة . ولكنني أعلم أنني كنت

طوال الأشهر المحدودات التي قضيتها في تلك المدرسة الفريدة منبسط النفس سعيداً ، لأنني ما رأيت في يد المعلم عصي يلوح بها أمام أبصار التلاميذ ، أو يهوى بها على أفتيتهم وجنوبهم وأرجلهم ! ووجدت أسباباً أخرى للانبساط فقد تملت منه أشياء لا يسمع بها صبيان الكتاتيب ، تملت مبادئ النحو والجغرافيا والحساب واللغة الإنجليزية .

على أني أستطيع اليوم أن أقر أن أول درس عملي جواني انتفعت به في هذه الفترة من أيام صباى هو التسامح والأخوة : أما التسامح فقد تجلى في إلحاقي بمدرسة قبطية ، للسلوون فيها أقلية منيئة ، وأنا ابن لأحد شيوخ البلد للمميين الحافظين للقرآن . وأما الأخوة فقد كانت تتجلى في إقامة صلاة الصبح مع والدي في دارنا قبل الخروج ، ثم وقوفي للصلاة والدعاء مع زملائي من الأقباط في المدرسة قبل أن يبدأوا دروس الصباح .

تذكرات فاهرية :

وانتقلت من للزغونة إلى القاهرة ، فالتحقت أولاً بمدرسة « العاصمة الكبرى » ، وكانت تقع على مقربة من ميدان « باب الخلق » ، ولم أمكث بها إلا قليلا ، ثم انتقلت إلى مدرسة « الهياثم » بين الناصرية وحارة السقاين .

وأثم انطباع في نفسي عن تلك الفترة التي قضيتها في القاهرة بعيداً عن أهلي ، هو إقامتي مع اثنين من مجاوري الأزهر الشريف ، أحدهما من أقربائي وهو الشيخ عيد أحمد محمود المحامي الشرعي الآن . وكان المجاوران يستعدان لدخول مدرسة القضاء الشرعي . وكنا نقيم بمنزل في حي الغرب الآخر ، ونذهب أكثر أيام الأسبوع لنصلي الصبح في الجامع الأزهر ، ثم نجلس

في صحته، وينصرف كل منا إلى شأنه، ههنا لذكر متونهما في «الطلاق البيوت» و «الطلاق الرجعية»، وأنا لمراجعة دروسى في اللغة الإنجليزية .

ولست أنسى «المحسنة» بائع المريمى والبسوسة، وقد كان يقف كل يوم على مقربة من سور المدرسة، يصيح على سلطته المحبوبة، بصوت منغم شجى، فيحدث فى التلاميذ تأثيراً خاصاً يحول دون انتباههم إلى كلام المدرس .

واستعزى نظرى أن «عم حسونة» رغم طول ملازمته للمدرسة ومعرفته لمواعيد الفصح والانصراف من الفصول، لم يحاول مرة واحدة أن يلازم بين مصلحته فى تصريف سلطته وبين مصلحة التلاميذ فى تركيز انتباههم إلى ما يلقى إليهم .

* * *

العياط البشريّة :

وفى العام التالى أعادنى أبى إلى القرية، وأرسلنى إلى مدرسة العياط الابتدائية . فأقت هنالك مع أحد أبناء الأعيان المدللين، وكانت تقوم على خدمته جارية حبشية اسمها «طرُنجة» . وأذكر من طرائقها معنا أنها كانت تراقبنا مراقبة شديدة ونحن نسل وجوهنا فى الصباح، وكثيراً ما كانت تمنعنا من زيادة رغبة الصابون، إيماناً منها فى التدبير والاقتصاد !

ومن مدرسى مدرسة العياط «الشيخ قطب طاهر» وكانت له عندى منزلة خاصة مازلت أذكرها إلى اليوم : كان يعلمنا اللغة العربية وأحببت عنده استقامة منهجه فى التعليم وحرصه على الجد والعدل فى معاملة التلاميذ، وإن كان كثير منهم يرتعد عند دخوله الفصل وييده للسطرة التى تنتظر المتصرين (٢)

منهم عن حفظ المحفوظات . أما التلاميذ فأذكر منهم زميلاً كان من أهل قرية « الجزيرة الشقراء » على الضفة الشرقية من النيل : أراد أهله أن يفرحوا به فزوجوه وهو في السنة الرابعة بالمدرسة ، فعدا إلى حفل عرسه الناظر والمدرسين وعدداً من التلاميذ وكنت منهم . وأذكر أن الشيخ قطب طاهر كان قد رأى — هذه المناسبة — أن يهد إلى بلقاء كلمة التهنية ، نيابةً عن تلاميذ المدرسة ، فأديت هذه المهمة ، فيما يبدو ، أداءً يتفق مع طبيعة : إذ قدمت وأخرت ، وحذفت وأضفت إلى الخطبة المكتوبة أشياء كثيرة من عندي . ومنذ ذلك اليوم وأنا أشعر بأنني لا أستطيع أن أكون مجرد ناقل أو مررد لأراء غيره . ولعل هذه أول تجربة لي في طريق الجوانية ، جعلتني أحرص دائماً على أن يكون اعتيادي على التهم فوق اعتيادي على الحفظ ، وأن يكون لي « موقف » مستقل بإزاء الناس وإزاء الأشياء .

* * *

وإذن فقد بدأت هذه المرحلة بالاحتجاج على « البرانية » المتمثلة في فقدان « الوعي » وشيوع الآلية : برانية فقيه « الكتاب » الذي يرغم الصغار على الحفظ عن ظهر قلب ، دون فهم ، والذي قلما يعنى إليهم حين يقرأون القرآن ، وإنما يركز اهتمامه على جيوبهم لعله واجد فيها شيئاً يستولى عليه ! واستمر الاحتجاج الصامت هذه المرة على تصرفات « جورجي أفندي » الذي كان يتناول أمام أعيننا طعام إفطاره (المؤلف من عسل النحل والمالوكة والقهوة) تاركاً للكبار منا تعليم الصغار . وتبدى احتجاجي على طريقة الأزهرين في حفظ « المتون » و « الشروح » عن ظهر قلب ومن غير فهم . وقد عبرت عن ذلك الاحتجاج مرة في شيء من السخرية : إذ كنت أجلس يوماً في صحن المسجد الحسيني ، وكان الشيخ راتب أحد طلاب مدرسة القضاء

الشرعي جالسا إلى جانبي يستذكر دروسه ، فاسترعى صمى أنه وقف عند عبارة « إذا طلق الرجل امرأته . . . » وظل يكرر شرط الجملة عدة مرات دون أن يذكر جواب الشرط ، فضقت بذلك ذرعا وقلت له ما معناه : « إذا طلق الرجل امرأته فهي طالق » ١ . وتبدى احتجاجي كذلك على مسلك « عم حسونة » ، ذلك المسلك الخاضع للآلية و « الروتين » والخالى من الوعي والتفكير .

وأود أن أسجل هاهنا أني كنت أحس منذ حداثة سني أن لي حياة داخلية غامية متغيرة على الدوام ، زاخرة بالصور والمشاعر والأحلام ، وإن كان أهلي من حولي لا يدرون من أمرها شيئا . والناس ولا ريب معززون في نظرتهم إليّ وحكمهم علىّ : فهم يحكم حياتهم اليومية برأيون ، ينظرون بعيون الجسم لا بعيون الروح ، ويحكمون بحسب الظاهر لا بحسب الباطن ، وقلما يلتفتون إلى ذلك التغيير الجواني المحجوب الذي يتحدث عنه « باسترناك » في قصة « الدكتور زيفاجو » ، وهم لا يستطيعون أن يدركوه لأنهم لا يستطيعون أن يضموا أيديهم عليه ولا أن يلاحظوه من الخارج وهو يتحرك . . .

وقد كانت تمر بي فترات صمت طويلة ، فأمسك عن الكلام مع غيري ولا أريد أن أعبر لأحد عن مشاعري . وقد بدأت هذه الحالة عندي نتيجة لصدمة نفسية طائتها عند ما تزوج أبي زوجته الثانية . . . ويظهر أن حالة الصمت هذه قد بلغت حينذاك مبلغا جليا والذي يظن أنني صبي عي لا يبين ولا حيلة له في التعليم . فلما جاءته آخر العام الدراسي برقية تهنته من أحد معارفه تبتته بنجاحي في الامتحان وتفوق على جميع الأقران ، لم يصدق الخبر السار ، وحسب البرقية الحارة « فصلا بلودا » ! فلما تحرى الأمر ، وتأكد من صدق الخبر

لم يبد منه أى ارتياح ؛ ولعله كره هذه النتيجة للفاجة لمجيئها على خلاف ما توقعه : وقد استقر ظنه على اعتبار الأمر الظاهر الذى يحسب الأشياء بحساب الكم والقدر ، والواحد فى ذلك الحساب دون الحصة ودون العشرين ولم يدر بخلافه للبنى الذى أشار إليه السالك حين قال : إن البنى الناطق أعيا من البنى الصامت ! ومهما تكن حقيقة هذا الباعث عند الذى قاله لاشك فيه عندى أن هذه الحكاية قد أثرت فى نفسى أترأ بالنا دون أن أقول شيئاً ولكنى ظلت على يقين ذاتى بأن حساب النفس يختلف كل الاختلاف عن حساب الأرقام ، وأن الزمان — كما يقول «ستفان زطيج» — هو فى الحقيقة زمانان غير متعادلين ، إذ أن النفس تحسب انقضاء الساعات حساباً مختلفاً عن حساب التقويم السنوى ، حساب الأيام والشهور ؛ ونشوة النفس تجعلها تحس ما لا نهاية له من الانفعالات فى أقصر زمان .

* * *

فى المدرسة السعيدية :

والتحقت بالمدرسة السعيدية الثانوية . فكانت فترة دراستى بها ، مشاركا لطلبة القسم الداخلى فيها ، فرصة للتخلص من تلك العقدة النفسية الظاهرة ؛ عقدة البنى والصمت ؛ لذلك آليت على نفسى أن أسهم فى أكثر وجوه النشاط الاجتماعى فى المدرسة : فكانت عضواً بمجموعات الخطابة والممثل والرحلات والموسيقى والتصوير . وفزت فى أكثر هذه الجمعيات بجوائز تشجيعية بالإضافة إلى جوائز الأولوية فى السنوات الدراسية . وعلى مسرح المدرسة السعيدية اشتركت فى تمثيل مسرحيات كثيرة أذكر منها « البحث عن فنان » ؛ وقد ألّفها زميل لنا موهوب فى التأليف المسرحى ؛ وقت فيها بدور مستشرق إيطالى يبحث عن شخصية فنية فى بلاد الشرق ؛ فعثر عليها

أخيراً على ضفاف النيل ، على مقهى من المقاهى البلدية . وأذكر أن الأستاذ التابى - حفظه الله - كتب نقداً فنياً عن هذه التمثيلية نوه فيه بمجهودنا في التمثيل . والمرحلية الثانية تسمى « كاتب الدائرة » ؛ ألقها ضابط المدرسة حينئذ الأستاذ عز العرب على ، وكان شاعراً أدبياً . وقت في التمثيلية بدور كاتب الدائرة المستمسك بالعربية القصوى في كل شأن من شئون حياته اليومية ، والذي هو على استعداد لأن يتساح ويصفح عن كل هفوة إلا أن يلحن الإنسان في اللغة العربية . وقد أعجبتني هذه المسرحية ووجدت فيها ملاءمة لميولي وأتجاهاتي إلى المثل الأعلى .

وفي السعيدية بدأت المرحلة الإيجابية من حياتي الجوانية ، مرحلة البناء بعد الاحتجاج ، ومحاولة استشفاف الجوهر من وراء الأعراض . ولقد أعانني على هذا التحول نخبة من أعضاء هيئة التدريس بالمدرسة ، على رأسهم الأستاذ محمد رشدي « بك » ناظرها الذي جرى على منة حميدة تهلف إلى إيقاظ الوعي العام عند الطلاب : فقد كان يوجه إلينا في نهاية كل أسبوع رسالة مفتوحة يقرأها المدرس على جميع القصول في جميع السنوات ، وفيها يحيطنا الناظر علماً بجميع ضروب النشاط الاجتماعي الذي تم في الأسبوع المنصرم ، كما ينتهز الفرصة لتوجيه عبارات التشجيع والثناء على العاملين من الطلاب في الجمعيات أو المبرزين في الامتحانات والمباريات ، كما كان يوجه النظر إلى المؤلفات التي ظهرت حديثاً ، سواء بالعربية أو الإنجليزية ، ويوصي الطلاب بقراءتها في مكتبة المدرسة . ومن أساتذة السعيدية الممتازين المرحوم أحمد جمال الدين ؛ كان وطنياً صادقاً ، وكان يحرص على التحدث معنا في الشؤون القومية ، ويدعونا لذلك إلى داره ، فيبثنا آراءه في الهوض برسالتنا في تحرير بلادنا من يبر الاحتلال . ولست أنسى الأستاذ أحمد هام

— حفظه الله — فقد كنا نرى فيه صديقاً وهدواً وأخاً كبيراً قبل أن يكون معلماً وأستاذاً .

* * *

معركة من أجل غاندى :

وقد كان من أثر الدروس القومية التى تلقاها وذلك النشاط الاجتماعى الذى نمارسه فى المدرسة السعيدية أن اتجهت أفكارى إلى معرفة سير الأبطال السياسيين المجاهدين لتحرير بلادهم من سلطان الأجنبي . ولما كانت القراءة باللغة الأجنبية هى وسيلتنا الوحيدة للمعرفة فى الأمور التى لا تدخل فى نطاق البرامج الدراسية ، فقد قرأت عن طائفة من القادة والزعماء فى العالم : عن واشنطن ومازنى وبسارك ومصطفى كمال وفاندى . وكنت أحتفظ لنفسى بمقتبسات من قراءتى . وجاءت القرصة لاختبار محصولى من هذه القراءات حين اقترح علينا مدرس اللغة الإنجليزية « مستر وليامز » أن نكتب فى موضوع الإنشاء عن « عظيم من عظماء العالم » ؛ فكتبت عن « فاندى » وقلت إن هذا الرجل سيخلده التاريخ ، لأنه استطاع بقوة الروح وحدها ، تلك التى تتجلى فى اتخاذه قراراً بالصوم عن الطعام ، أن يهزم امبراطورية لا تغرب الشمس عنها ! ولست أنسى وقع هذا الكلام على مستر وليامز . وكيف أنشأه وقد شهدت بنفسى ثورته علىّ وتحوله عني وتغير موقفه منى ابتداء من هذه الحادثة ؟ كنت فيما مضى آثر التلاميذ لديه ، وكان يرصد لى فى موضوعات الإنشاء درجات تقارب النهاية القصوى للتقدير ، بل إنه كثيراً ما كان يتخذ من بعض ما أكتبه نماذج للكتابة بالإنجليزية ويحرم على قراءتها أمام تلاميذ الفصول الأخرى . ولكن موقفه منى فى كلامى عن فاندى جاء مختلفاً كل الاختلاف مخيباً لجميع الآمال : موقف رجل فقد

أعصابه فاختل ميزانه فجأة لجرد ذكر اسم غاندى، وإذا هو يملق على الموضوع بقلم مهزوز، فيسود نحو صفحة من الكراسى، طلعنا وسبأ في الزعيم الروحي الهندى، ويأبى في النهاية أن يقدر لهذا الموضوع أى درجة من درجات التقدير، ويطلبنى بأن أكتب موضوعاً آخر عن نيلسون أو عن شكسبير؟ أما أنا فلم أفتنع بوجهة نظره طبعاً، ولذلك ذهبت إلى ناظر المدرسة فأطلعت على الكراسى. ففصل تعليقات مستر وليامز منها، وأرسلها إلى مستر «براكنبرى» — مدرس الإنجليزية بالمدرسة الخديوية، وكان على دراية بالغة العربية — ورجاه أن يضع لموضوع الإنشاء التقدير الذى يراه. فأطاده مستر براكنبرى — رحمه الله — ومعه رسالة مطولة كلها تصبير عن الإعجاب والتقدير لطلاب مصرى صغير يكتب ما كتب عن الزعيم الهندى الكبير.

تعلمت من هذا الحادث أموراً كثيرة أصبحت بعدُ عندي أصولاً للجوانية : منها أن التمصب للهوى نفقداً ملكة الحكم السليم، وأن الإنصاف يقتضى ملاقة الأشخاص والأشياء بقدر من الود و «الاستلطاف»، وأن الاستعمار الثقافى قد يكون أخطر من الاستعمار السياسى، وأننا قد نستغنى عن كثير من «التمدن» اللادى ولا نستغنى قط عن اللدنية الروحية. وأخيراً سجلت في مفكرة جيب لى ما نصه : «إن أعظم ما يميز «اللدنية» عندي خلق التسامح والبعد عن التحيز وتجنب الليل مع الهوى. وما دامت لللدنية الحاضرة لا تزال مشوبة بثرغات المعصية ونزوات الكراهية، وعلى الخصوص في الأمور السياسية، فهي بعيدة في جوهرها عن اللدنية الحقيقية».

من وراء الظاهر :

لقد خضت ، من غير قصد ، معركةً من أجل فائدى . وما لبثت أن عكفت على طلب « الحقيقة » من وراء « الظاهر » ، وسجلت تأملاتى بهذا الصدد فى مقال صغير عن أكاذيب المجتمع ، نشر فى « صحيفة السميدية » (فى العدد الصادر سنة ١٩٢٤) قلت فيه : « إذا نظرت إلى ما حولك نظر القاصص الحكيم الذى لا يأخذ الأمور بمظاهرها ، بل يتعمق فى درس حقيقتها واكتناه ماهيتها ، ما ألفتيت غير الشرور التى تئن الإنسانية منها محطمة للصدق فى جميع شئون الحياة ومرافقها . يزعمون أنه لو أتبع للناس الاهتمام إلى الصدق لتقبلوه بالسرور والابتهاج ولعملوا بمقتضاه . وسرطان ما تحل للعضلات التى تحير المجتمع الإنسانى اجميل ، ولكن قل بربك : أين من ينشدون الصدق ؟ وفى أى الأجواء يجدونه ؟ . إن الذى زاده من حولنا إنما هو قيس من الحقيقة فى ظلة حالكة من البهتان . وقد كانت تلك فيما يبدو لى بواصر تأمل فى الجوانية : مشكلة « الحقيقة » و « الواقع » و « الجوهر » و « العرض » .

ثم أخذت أتمس « الجوهر » فى الآداب العالمية ، فقرأت أكثر مسرحيات شكسبير ، فضلا عن المسرحية التى كانت مقررة علينا فى امتحان البكالوريا . واستوقفتنى من مسرحية « هاملت » عبارته المشهورة : « أَيْكون أم لا يكون : ذلك هو السؤال » . وكتبت فى شرحها صفحات أعجب بها المستر « داي » ، خلاصتها أننا يجب أن نسائل أنفسنا : أتريد أن « نحيى » حياة جوانية ، حياة فاضلة تتفق مع المثل الأعلى الذى نرممه لأنفسنا ، أم أن نقتنع بأن « نعيش » كما تعيش الكائنات التى تدب على الأرض بغير

روية ولا إرادة ثم تموت . ووقعت كذلك عند مأساة « عطيل » ، وعلقت على بعض مشاهدتها في المقال الذى نشرته عن أكاذيب المجتمع فكتبت ما نصه : « قف بنا هنية تلق نظرة على مأساة عطيل وديديمونا . أفلمت ترى أن عطيلاً قد فقد صوبه بعد حصول كاشيو على منديل ديديمونا ؟ وعلى هذه الواقعة بنى عطيل اعتقاده فى أنها أحب كاشيو ؟ ولكن كل ما كان لدى ديديمونا من الوقائع ينحصر فى أنها لم تستطع أن تعثر على المنديل ، وأنه لا بد أنها قد فقدته . كلاهما يجهل حقيقة الواقع ، وهو أن لاجو قد سرق المنديل ، ليشير الشك فى قلب كاشيو ؛ ومن ثم وقعت المأساة . كل منهما كان يملك شيئاً من الحقيقة ، ولكن أحداً لم يوفق إلى الوقوف على الحقيقة كلها بتأمامها . إن « الوقائع » تصلى مجتمعمة وتكذب منفردة . »

دوره كيشوت :

وانتقلت إلى الأدب الإسباني ، فبدأت بالتعرف إلى شيخ من شيوخه الأعلام وهو « سرفنتيز » (١٥٤٧ - ١٦١٦) ، مؤلف قصة « دون كيشوت » القائعة الصيت . وكانت نتيجة هذه الدراسة مقالاً نشرته فى « صحيفة السعيدية » (لعام ١٩٢٥) بعنوان : « شيوخ البيان : سرفنتيز » وصفت فيه الأديب العالمى الكبير بأنه « مثل من أمثلة البقرية وبطل من أبطال الحرية » ، وذكرت أن الرجل الذى رفع منارة الأدب الإسباني قد عانى الكثير من دسائس حساده ، فلم ينج من اتهامه بالاختلاس اتهاماً أصاب فى أدبه وماله وكرامته ، وأنه « دخل السجن ساهطاً على المجتمع الإسباني نفاقاً منه قوته وشموه . وخرج منه وهو أشد الناس سخطاً عليه وازدراءً له ، فرغب عن معاشرته الناس بتاتاً وتخير المزلة معاشاً ... ولو أن أحداً نظر إلى سرفنتيز

وتقتد لأى فيه رجلا قد تنكر له المجتمع ، فاستوحشه ، وبرم منه ، وعاف النظر إليه ، ولوجد فيه معوزاً برّحت به الصاقة والفقر الشديد ، بعد أن أحجمت للسارح عن قبول رواياته ، فذهبت بمعين رزقه الوحيد : فلا جرم كان الأديب الكبير معنى النفس مضى القواد . وسط هذه الآلام للبرحة ، وإيمان تلك الحنة المرهقة ، وضع سرفتنيز الجزء الأول من قصة دون كيشوت ، تلك القصة المخالفة التي أحدثت في الأدب الإسباني فتحاً جديداً — وختمت المقال بأن في القصة من الخيال الرائق والمعنى الدقيق والتمثيل الجميل — في فكاهة طلية ودعابة خلابة — ما يتغلغل في القلب ويشمقى إلى أغوار النفس ويملك عليها مشاعرهما ، حتى ليخيل إليك « أن مؤلفها كان راوياً لتاريخ حياة رجل حقيقي ، أكثر منه مصوراً لأخلاق شخصية خيالية : ولا غرو فقد كان سرفتنيز يكتب ، لا لأبناء إسبانيا وحدها ، بل يكتب لجميع معاصريه ، ولناس في سائر الأجيال » .

ولعل ما استهوانى في هذه القصة أتى وجدها تصور تبايناً مشهوداً في الحياة بين عقليتين ، أو بين ضريين من الناس : إحداهما عقلية تؤمن بالفسكرة وتحيا في عالم مثالى من صنعها ، والثانية لا تصدق إلا ما يسمونه بالواقع للموس ولا تتصرف إلا وفقاً للمواضعات المألوفة : العقلية الأولى يمثلها « السيد دون كيشوت » ذلك الفارس اللغوار التائه في بيدا الخيال ، ذلك الذى يمتطى صهوة فرسه المجوز ، وينازل طواحين الهواء ، ويرى في أقل الأشياء قيمة في نظر الناس سحراً وبدائع وأعاجيب . والعقلية الثانية ويمثلها « سانكو بانزا » خادم السيد ، وحارس خيله ، يحترم غرائب أطواره ، ولا يركب إلا حملاً ، ولا ينظر إلى الأشياء إلا من ناحيتها العملية ، ولا تساوره في حياته أحلام ولا آمال .

الجامعة المصرية :

قبل إتمامي للدراسة الثانوية بالمدرسة السعيدية تزوج والدي زوجته الثالثة من القاهرة ، فأوقعت بينه وبينى خلافاً عائلياً عميقاً ، أدى إلى توقي عن متابعة الدراسة فترة من الزمان ، وإلى اشتغالي بالتدريس بمدرسة العياط الابتدائية ، وهي للمدرسة التي كنت أتممت فيها مرحلة التعليم الابتدائي — ولكنني لم أؤكد أقضى الشهور الأولى في الوظيفة حتى وجدتني أقدم استقالتني منها ، وعدت إلى مواصلة الدراسة ، حتى ظفرت بال بكالوريا ، مؤثراً أن أترك عصفوراً في اليد لأظفر بعصافير كثيرة ترفقز على الأشجار البعيدة . ولكن صرمان ما عادت زوجة أبي إلى شفتيها للمروفة ، فأضافت إلى الخلاف العائلي القديم بيني وبين والدي خلافاً جديداً على نوع التعليم المالي الذي يناسبني :

فقد أصرّ أبي في الظاهر على أن يدخلني مدرسة للعلمين العليا — وكان سبيل تلك المدرسة ميسراً أمام الطلاب ، إذ تكفلت الدولة بالإفاق عليهم في التعليم والمعيشة ، وكان مستقبل خريجيها المادى مضموناً كذلك ، إذ كانت الوظيفة تنتظرهم فور نجاحهم في امتحان الدبلوم . أما أنا فكنت أصر على الالتحاق بكلية الآداب بالجامعة المصرية — كما كانوا يسمونها حينئذ — وكان قد مضى على إنشائها عام واحد ، واخترت من أقسام الكلية قسم الفلسفة على التحديد ، في حين أن أبي كان يستنكر اسم الفلسفة ، ولا يسبغ الاشتغال بها ، ويراهما على كل حال مرادفة للتعقيد في الحياة والمروق من الدين .

ولما أصر كل منا على موقفه ، صممت على أن أستقل بتدبير حياتي طوال سنى الدراسة الجامعية ، دون اعتماد على أى معونة من أبي . وكانت أول خطوة في سبيل هذا الاستقلال أن طلبت مقابلة الأستاذ البلجيكي « جريجوار »

وكان حميداً لكلية الآداب ، وأوضحت له الأمر ، فوافق فوراً على قبولي طالباً في الكلية بالجوانية الكاملة . وأما الخطوة الثانية فهي أنني وضعت لنفسى نظاماً يكفل تحصيل العلم وكسب المعاش معاً . فكنت أنهض مع الفجر ، وأمضى في القراءة والدرس حتى يحين موعد الذهاب إلى الجامعة . وأخصص صبيحة كل يوم للاستماع إلى المحاضرات ؛ وأخصص العصر للمطالعة في البيت أو في مكتبة الجامعة ، وأخصص المساء لإعطاء الدروس الخصوصية لبعض تلاميذ المدارس الابتدائية ، أو لقيام بأعمال الترجمة والتحرير والتصحيح في بعض الصحف والمطابع العربية .

وقد عدّ الناس إصرارى على دراسة الفلسفة جرأة بالغة : فنذ قيام حركة التجديد التي قادها الإمام محمد عبده وأكثر رجال الدين عندنا يجرمون الاشتغال بالفلسفة ، وحكام البلاد من أعوان الاستعمار والإقطاع ينقبضون منها أو يزعمون عند ذكر اسمها . ولكن الجامعة المصرية الحديثة — بفضل محمد عبده ومصطفى كامل وسعد زغلول ولطفى السيد — فتحت لها في كلية الآداب باباً واسعاً (١) .

* * *

شرح لتعليم اللغة الفرنسية :

وقد لاحظت لأول عهدى بالدراسة في كلية الآداب أن معظم الدروس والمحاضرات التي كانت تلقى على طلاب الفلسفة كانت باللغة الفرنسية . وكان حظى من هذه اللغة كحظ الغالبية من زملائي ضئيلاً لا يفي في متابعة

(١) انظر مقالنا : « بين أستاذ النيل والأستاذ الإمام » في « منبر الإسلام » عدد يونيو ١٩٦٤ .

الدراسة فتيلًا . لذلك عولت على السعى إلى إتقانها بلا إبطاء، ورسمت لنفسى تحقيقاً لتلك الغاية ، منهجاً جوازيًا بسيطاً أُرثت نفسى باتباعه . وما هى إلا أشهر معدودات حتى وجدتهى أنا نفسى مبهوراً من النتائج التى وصلت إليها عن طريقه : كنت أشتري صباح كل يوم جريدتين محليتين ، إحداهما بالعربية والأخرى بالفرنسية ، وأمضى ما يقرب من ساعتين فى قراءة ما ورد فىهما من موضوعات مشتركة تتعلق بالشئون الداخلية والخارجية ، كبرقيات وكالات الأنباء وخطب القادة والزعماء ، وتصريحات الوزراء والمسؤولين وما إلى ذلك ، مقارنة بين النصوص العربية والفرنسية . وقد يسرت لى هذه المطالعات والمقارنات ، فضلاً عن تحصيل قدر من الثقافة العامة ، معرفة وثيقة بالمصطلحات الفرنسية ، دون الاستعانة بقواميس اللغة أو إرشادات المعلمين ؛ كما كنت أواظب على قراءة الكتب الجامعية وغير الجامعية ، والاستماع للحاضرات العامة بقاعة الجمعية الجغرافية ، ومشاهدة المسرحيات الأفريقية فى دار الأوبرا المصرية . وقد حققت بهذا كله تقدماً ملحوظاً فى اللغة الفرنسية ، أتاح لى الفوز بأول جائزة منحتها الجامعة المصرية للتفوق فى اللغتين الإنجليزية والفرنسية (وهى جائزة « هنرى نوس بك » عضو مجلس إدارة الجامعة ومدير شركة السكر بالحوامدية) .

وقد شجعتنى هذا النجاح ، لما بذلت من جهد شخصى مجاوزاً به المقررات الجامعية المرسومة ، على أن أشرع فى تعلم لغتين آخرين لم تكونا مقررتين على طلاب الفلسفة — وهما الألمانية واليونانية — فواظبت مع زملائى من الطلاب ، على حضور دروس الأستاذ « فولس » فى اللغة الألمانية ، والأستاذ « كابوفيللا » فى اللغة اليونانية .

ولا ريب أن كلية الآداب قد حظيت فى أول عهدها ، بنخبة ممتازة من

الأساتذة الأوربيين ، حرص المسئولون عن الجامعة المصرية على استقدامهم من أكبر جامعات الغرب : أذكر منهم الأساتذة الفرنسيين «لاند» و«برهيه» (لفلسفة) و«لوروتون» و«ميشو» (للأدب الفرنسي) ، والأساتذة الانجليزى «دوريه» (للأدب الانجليزى) ، والأساتذة البلجيكيين «جريجوار» (العميد) و«جراندور» (للتاريخ) و«هوستليه» (للاجتماع) وطائفة من أعلام المستشرقين ، أذكر منهم الأساتذة الإيطاليين «فاليو» و«جويدى» والأساتذة الألمانين «برجستراسر» و«ليمان» وحظيت الكلية كذلك بغير قليل من أعضاء هيئة التدريس المصريين النابجين ، أخص بالذكر منهم طه حسين ، ومصطفى طامر ، ومحمد عوض محمد ، حفظهم الله وأبقاهم — وأحمد أمين ، ومصطفى عبد الرازق ، ومنصور فهمى ، وشفيق غزال ، رحمهم الله رحمة واسعة .

وقد كانت الصلة بين أولئك الأساتذة جيماً وبيننا صلة وثيقة ، نظراً لقلّة عدد الطلاب حينذاك ، ونظراً لشدة إقبالهم على الدرس والتحصيل وكثيراً ما كانت تقام فى قصر الإعران بالعباسية — مقر كليتى الآداب والعلوم — احتفالات طامة شائعة يشترك فيها الأساتذة والطلاب للسر أو المناظرة أو التمثيل أو الفناء .

* * *

البحث عن فلسفة ترفظ أمر :

فى أوائل سنة ١٩٢٧ آليت على نفسى أن أقرأ أهميات الكتب الفلسفية باللغة الفرنسية ، وكانت أشيع اللغات الأوربية تداولاً فى كلية الآداب : فقرأت مؤلفات ديكارت ، واسبينوزا ، وليبنز ، وكانط ، وأوجست كيت ، وبرجسون ثم توقفت ولم أستطع أن أتابع الدرس ، إذ خيل إلى آنذاك أن أكثر هؤلاء

الفلاسفة الأعلام قد عاشوا في عزلة عن الناس ، ولبثوا بميدان عن مشاغل الحياة . فهذا ديكارت شيخ الفلسفة الحديثة نراه يغادر وطنه فرنسا ، ليقیم في حجرة دافئة بقرية من قرى هولندا . وهذا اسينوزا يعتزل العالم في صومعة الفكر ولا يشارك الحياة الاجتماعية في شيء . وهذا كانط يقضي في كونهج بروج حياة رتيبة ، يخرج من البيت إلى الجامعة ويعود من الجامعة إلى البيت ^(١) . وقرأت في سير أكثرهم أنهم قد انصرفوا عن الزواج وابتعدوا عن حياة الأسرة . وبدلوا على وجه الخصوص أنني لا أكلأ أجد عندهم الفلسفة التي ترضيني وتحيب عن الأسئلة الكثيرة التي كانت تتردد في خاطري . والسؤال الأول الذي كان يشغلني كثيرا ويؤرقني أحيانا هو هذا : ألا توجد فلسفة حياة تتجاوز الحدود الضيقة ، حدود المذاهب للغلقة التي تدرس في الكتب والجامعات ، فيمتد أثرها إلى الشعب وإلى الجماهير ؟ وبعبارة أخرى : ألا توجد فلسفة تضع لنا مبادئ عامة لتربية جديدة ، فتوقظ الشعور الوطني في أبناء الأمة ، وتحملهم بأبواب حياة الضيم وللذلة ، ويحققون حياة الحرية والكرامة ؟

ولقيت ذات يوم مدرس الفلسفة بالكلية الأستاذ يوسف كرم رحمه الله ^(٢)

(١) بهذه المناسبة يحلو لي أن أذكر أن أول من لفت نظري إلى دراسة فلسفة « كانط » هو الأستاذ عباس محمود العقاد ، رحمه الله - في سنة ١٩٢٤ . وكنت طالبا بالمدرسة السعيدية الثانوية - قرأت له في جريدة « اللامع » مقالين عن عمانويل كانط ، فكانا بالنسبة لي فتحا في آفاق الفكر جديدا ، وقد أرسلت حينئذ إلى الأستاذ العقاد رسالة أستوضح فيها عن بعض ما جاء في المقالين وأسأله أن يرشدني إلى يتبني أن أقرأ عن كانط بالبرية أو بالإنجليزية ، وأذكر أن رد العقاد على رسالتي كان له أثر كبير في توجيه حياتي الفكرية في الجامعة وخارجها .

(٢) انظر العقاد : « مقالات في الكتب والحياة » القاهرة ١٩٢٤ ص ٢٣٩-٢٤٩ .

(٣) انظر مقالنا : « الفيلسوف يوسف كرم » (« الأهرام » عدد ١٩٥٩/٦/٨)

عقب درس له في كلية الآداب، فبادرته بذلك السؤال . فتردد الأستاذ قليلا ، ثم مضى يتحدثني عن مذهب أرسطو في الأخلاق حديث عالم محقق مدقق ، ولكنني لم أجد في الحديث طلبتي ولا جواباً شافياً عن سؤال . والحق أنني لم أقتنع حينئذ بأن الناس يقنعون بنظرة أرسطو في الفضيلة وكونها هي الاعتدال ، أي روم حد الوسط بين التطرف والتقصير : فالناس في كل حال من أحوالهم يحتاجون إلى من يدلهم على ذلك الحد الوسط ويمجده لهم تحديداً ، وأظنني قلت للأستاذ كرم إن تطبيق النظرية الأرسطية في حياتنا العملية يبدو لي شيئاً عسيراً أكل العسر . وافترقنا على أن نتابع الحديث في فرصة أخرى عن فلسفة أرسطو وأثرها في حياة المجتمع .

واتفق لي بعد ذلك أن ذهبت في وفد من زملائي الطلاب للتشرف بلقاء مدير الجامعة حينذاك ، الأستاذ الفيلسوف أحمد لطفي السيد — رحمه الله . أخذتنا أستاذ الجليل حديثاً مستفيضاً عن أثر المفكرين والفلاسفة في تهيئة الأذهان للإصلاح والطموح إلى عالم أفضل . وأذكر أن للعلم الكبير ضرب لنا مثلاً « روسو » و « فلتير » و « ديلرو » و « دلامير » — وقد كانت هذه أسماء تدور على الألسنة أو تتردد على الأسماع دون أن نعرف عن أثرها إلا قليلاً . فما كدت أغادر مكتب مدير الجامعة حتى وجدتني مسوقاً برغبة داخلية قوية إلى الإسراع إلى مكتبة الجامعة ، أطلب ما تيسر من مؤلفات هؤلاء المفكرين النابهن . وعكفت على قراءتهم أسابيع لا أحصى عددها ، وانتهى بي اللطف إلى أن لم أترأ غير مباشر في تهيئة الأذهان لقيام الثورة الفرنسية .

روسو وفولتير :

ولكن اثنين من هؤلاء للفكرين قد استرعيا نظري بوجه خاص وهما « جان چاك روسو » و « فلتير » . قرأت لروسو « المقال عن العلوم والفنون » . وخلاصة نظريته فيه — كما لمحصنها في بعض كراساتى الخاصة — أن العلوم والفنون مفسدة للأخلاق . وهو يقول إن العلماء والفنانين قوم طالون ، وأن في القراءة إضعافاً لهمم وإفساداً للخيال . ولست أستطيع أن أقر هذه النظرية ، بل أعتقد أن العلوم والفنون لازمة لكل ثقافة حقيقية . والثقافة ذات أثر كبير في تهذيب منابع الأخلاق ورفع مستوى الحياة . ولكن « روسو » محق ولا ريب في دعوته الناس إلى ألا ينخدعوا بسحر الكلام ، وأن يوجهوا همهم إلى العمل الصالح .

أما مقاله « عن الأصل في عدم المساواة بين الناس » فقد صور لنا فيه الإنسان البدائي أو الإنسان « في حال الفطرة » كائناً بسيطاً ، مستقلاً وسميحاً ، متين الأركان ، يسير بوحى غريزته ، ويستمتع بتمام قوته ، ويخفف من حداثها بما أودع في قلبه من شفقة . ولكن شعور الإنسان بامكان الرقى والتكامل يفسد كل شيء : يرتبط الناس بعضهم ببعض ، وينشئون العائلات ويننون البيوت ، ويسمون أنفسهم أصحاب الأرض التي يزرعونها . ومن ثم يقوم الحسد والتباغض والقوضى . عندئذ ترى الأغنياء والأقوياء متحالفين على الفقراء والضعفاء . وينشأ انعدام المساواة ورسخ في النفوس ، بعض الزمان ويمجرى العادات ، وبرغبة المالكين والمحظوظين في المحافظة على أموالهم وأوضاعهم — ويقول دى جرانج : إن هذا المقال هو البيان الأول ، بين المحدثين ، عن « النظرية الشيوعية » : وروسو فيه يجرّس الضعفاء

على الظالمين ويثير الرمايا على المستبدين ، ويستمدى من لا يملكون على من يملكون . وهو يدعو إلى هذا لا باسم الأخلاق القاضية التي تتطلب توزيعاً عادلاً للمال ومساواة بين الناس أمام القانون ، ولكن باستدلال سفسطائي ، يعتمد على نظرة من نظرات خياله الممحموم .

أما « فلتير » فقد شرعت أقرأ في « قاموسه الفلسفي » ، قراءات متقطعة ولكنني قرأت قصته « صادق أو القدر » ، فأعجبني وفكرت في ترجمتها إلى العربية . وقرعت من الترجمة في إبريل سنة ١٩٢٩ وكتبت عن ذلك في مفكرة جيبي : « الخميس ٤ من إبريل : أشرفت على الانتهاء من ترجمة قصة « صادق أو القدر » لفولتير . ويخطر لي الآن أن أجعل إهداءها ، إذا قدر لها أن تنشر ، موجهاً إلى والدي : فإني لا أرى لأحد من الناس فضلاً على أكثر مما أشعر به نحوها : أنا مدين لها في الحقيقة بما غرست في نفسي من الثقة بالله وبنفسي . وأقول إنه — فيما يظهر — لم يُقدّر » لهذه الترجمة أن تنشر باسمي : فقد خطرت لي ، بعد إتمام الترجمة إبان العطلة الصيفية . أن أرسل الكتاب إلى أحد أساتذة الأدب في الكلية ، ليتفضل بكتابة تقديم له إلى قراء العربية . ولكنني علمت بعد شهر من إرساله أنه لم يصل إلى الأستاذ ؛ فأسفت أسفاً شديداً على الجهد الضائع في باكورة أعمال الأدبية ، ولت نفسي على قلة تقني بنفسي .

• • •

مصطفى عبدالرازق :

وقد كان من حسن حظي وحظ الطلاب في كلية الآداب أن عيّنت الجامعة الشيخ مصطفى عبدالرازق — عليه رحمة الله ورضوانه — أستاذاً لفلسفة الإسلامية . فأخذنا نهمل على يديه من منابع الفكر الإسلامي

في شوق وحماسة . وبوحي من ذلك الأستاذ اللهم أخذت أقرأ مقالات « للتكمين » الإسلاميين ، وأخرس شيئاً من مؤلفات القارابي ، وابن سينا ، والفزالي ، وابن رشد ، والرازي . ولكنني وقفت عند ذلك الحد ، ولم أستطع أن أمضي في الدرس والاستطلاع ، إذ وجدت السؤال الذي كان يشغلني لا يزال ينتظر الجواب .

وبدأ لي ذات يوم أن استجمع أطراف شجاعتي ، فأذهب إلى الأستاذ الجليل في داره بمابدين ، لأفضي إليه بما كان يمتلج في نفسي ذلك الحين . ووجدت أستاذنا الألمي في مجلس يضم نخبة من العلماء وأهل الفضل ، أذكر منهم الشيخين الزنكوفني والتفتازاني ، والدكتورين منصور فهمي ومحمود عزمي — عليهم جميعاً رحمة الله — وشقيقه الأستاذ علي عبد الرازق ، أطال الله بقاءه . وراعى في هذا المجلس أن الحديث كله كان يدور على مسألة من للسائل الدقيقة التي كانت تشغل بال الناس في مصر ، وهي البحث عن أمجع الوسائل لتغذية الحركة الوطنية ، وتنمية الوعي القومي ، بغية التخلص من الحكم الأجنبي وتحقيق الاستقلال التام . وسمعت من أستاذي الجليل كلاماً وجيزاً ، بدأ لي أن وراه فكرة واعية مستنيرة ، فلم يسعني إلا توجيه السؤال إليه : ما بالك يا سيدي لا تتحفنا بمثل هذه الآراء الصائبة في محاضراتك بالجامعة ؟ وماذا يعني من أن تكون للماهية « جمولة » أو غير جمولة ، كما يقول للتكميون ، وأن يكون « العقل الفعال » هو محرك ما تحت فك القمر ، كما يقول القارابي ؟ وماذا يهمننا من نظرية ابن سينا في التصوف ، أو نظرية ابن رشد في التوفيق بين الحكمة والشرعية ؟ إننا نريد فلسفة توقف فينا الوعي القومي العالي ، وتبث في شبابنا روح الكفاح لإجلاء الفاسيين عن بلادنا . . .

وما كاد الشيخ الكريم يسمع منى هذا الكلام حتى تهلل وجهه بشراً وقال : « إنى موافقتك على كل ما قلت . ولشد ما يحزنى أن أجد نفسى مضطراً ، بضرورة خارجية ، إلى الابتعاد فى محاضراتى عن أحب للوضوعات إلى نفسى » . فسأله متلهفاً على الجواب : « وأى للوضوعات هو المفضل عندكم ؟ فابتسم الشيخ ، ولم يجب عن سؤالى . ولكن الدكتور منصور فهمى والشيخ الزنكلونى باثرا بالإجابة نيابة عنه فى نفس واحد : « إن أحب الأحاديث إلى نفس الشيخ هو الحديث عن الأستاذ الإمام محمد عبده » .

ومنذ ذلك للساء بدأت أحس أنى الآن فهمت أستاذى مصطفى عبدالرازق خيراً مما كنت أفهمه من قبل ، وأخذت أشعر بقيام رابطة جديدة بينه وبينى . وعرفت بعد ذلك أن هذا الأستاذ الوطنى الفيور كان هو نفسه تلميذاً للإمام محمد عبده ، وأنه توفر على حراسة آثاره ، وألقى عنه محاضرات فى جامعة الشعب ، واشترك فى ترجمة أهم مؤلفاته إلى اللغة الفرنسية ترجمة دقيقة قدم لها بمقدمة نفيسة عن حياة الأستاذ الإمام وآرائه فى الدين والفلسفة والأخلاق . وسرعان ما صممت بدورى على حراسة آثار الإمام للصلح ، فوجدت فيها ما يجيب عن مشاغلى الفكرية ، وكان ذلك من الدوافع « الجوانية » التى حملتنى بعدئذ — إيان بعثى فى باريس — إلى اختيار فلسفة محمد عبده موضوعاً لرسالة الدكتوراه من السربون^(١) .

* * *

بين العرض والجهر :

وقد كان عام ١٩٢٧ عاماً حافلاً بالدرس والتأمل ، على الرغم من مرضى الذى أزمى الفراش أربعين يوماً فى أنسب الأوقات للقراءة والتحصيل .

(١) انظر عن مصطفى عبد الرزاق فضلاً ككتبه فى كتابنا « رائد الفكر للمرى

الإمام محمد عبده » القاهرة ١٩٥٥ .

فاكدت آرائه للشفاء ، حتى أخذت أنشر من حين إلى حين في مجلة «السياسة الأسبوعية» - التي كان يرأس تحريرها الدكتور محمد حسين هيكل ويشترك فيها أعلام الكتاب - فصولا ومقالات في شتى للموضوعات تحت عنوان دائم : « سوانح الشباب » .

ومن مقالتي التي كان لها أثر في وقوع القطيعة بيني من جهة وبين أبي وبعض أفراد عائلتي من جهة أخرى مقال نشرته في تلك المجلة بعنوان « بين العرض والجوهر » (١) . صدرته بمبارة مقتبسة من مقال لأستاذي الدكتور منصور فهمي ، جاء فيها : « إن لله صدق النفوس ، وإنه لفي غنى عما يساق إليه من إبتالات منمقة وصلوات غير صادقة ، وإنه لفي غنى عن ضجة تقام كأنها لوجهه وكأنها لنصرة دينه ؛ ما لم يلبسها حسن النية وإخلاص الضمير » . ثم عقت عليها بمحاورة واقعية ممتعة بين اثنين من أهل قريتنا ، ونقلتها إلى القراء بأسلوب القرويين . ومنها نبتين أنهما كانا ممن يتظاهران بالورع والتقوى ، وإن كانا لا يتورعان عن التآمر للاعتداء على مزارع من أهل القرية وإيذائه في نفسه وماله ، وتبديد زراعته ، وتسميم جاموسته ، ولا يخجلان من الحكم على « كاتب الخط » - الذي لا يحرص مثلهما على التظاهر بإقامة الشعائر - بأنه رجل لا دين له . وختمت الحوار بهذا التعميق : « ألا قاتل الله الجبل ! فقد طمس على قلبى هذين الجاهلين وعلى قلوب كثيرين غيرهما ممن هم على شاكلتهما : فهم لا يفهمون من الدين إلا أنه مجرد قيام وقعود ، وأيام تصام ، وأدعية يرددونها ، وإبتالات يحفظونها . وصور لهم الجبل أنهم بهذا أصحاب إيمان ودين . أما من لم ينجسوا نهجهم من المسلمين ، فهم لا يترددون في أن يرموهم بقلة الدين وبالكفر في بعض

الأحايين ! أما الغيبة والتميمة ، وأكل أموال الناس بالباطل ؛ وأما الفس والكذب والرياء ، وإلحاق الضرر بالناس ، وإيذاؤهم في أموالهم وأعراضهم وأما تسميم للماشية ، واقتلاع الزرع ، وإغراق الأرض ، وإتلاف الثمر ، وما إلى ذلك من ضروب للنكرات ، خلال سائغ عذب فرات !

« أى سادتنا الأتقياء الأبرار . علام هذه الضجة كلها ؟ أرسلوا الحية أو لا ترسلوها ، واحملوا للساجح أو لا تحملوها ، والبسوا العائم حرأ أو خضرأ .. افعلوا من هذا ما شئتم ، فليس يمتينا صنيعكم في قليل ولا كثير . ولكن شيئاً واحداً نجب أن نقيموه : ذلك هو « روح الدين » . ذلك هو « الضمير » و « الإخلاص » في معاملة الله ومعاملة الناس . نظفوا القلوب ، وطهروا النفوس : ذلكم أركى لكم وأجدى على الدين . أما التزمّت في إقامة الشعائر ، والجدل العنيف حول للظاهر ، فسخرية وعبث : إنما الدين دين القلوب » .

وقد كان نشر هذا للقال إيذاً ببداية للمركة بينى وبين « البرانيين » الذين يتعلقون بالمرض ويفعلون عن الجوهري ، ومن الأسف أن كثيرين من أهل وعشيرة كانوا في نظري من فريق البرانيين . وقد لم يكن عجباً عندي أن يسخطوا على هذا للقال ، وقد ظن كثيرون منهم أنني كنت أقصدهم بذواتهم ، وأتني أوجه إليهم خطابي حين قلت : « أرسلوا الحية أو لا ترسلوها ، واحملوا للساجح أو لا تحملوها . . . » ، ولم يقيم أن يستغلوا ما كان بينى وبين أبى من جفوة للأسباب العائلية التي أشرت إليها سابقاً ؛ فلقنوا نظره إلى للقال ، وشاركهم الوالد في السخط على بسببه ، ثم أضاف إليه أسباباً أخرى سابقة ولاحقة ، من بينها كتابتي مقالاً آخر بعنوان « أنة محزون » . وانتهت الروبعة بالقطيعة الحاسمة من جانبه والاستقلال للنشود من جانبي .

ماقولكم ، دام فضلكم ؟

ولم أكد أشعر بذلك الاستقلال حتى استأنفت الهجوم على « البرانية » في صورة جديدة ؛ نقلت المعركة من قريتنا الصغيرة ، حيث كنت أواجه فريقاً متزايداً من أنصار الشيخ السبكي ، إلى ميدان أوسع مركزه القاهرة ، ورجاله هذه المرة طائفة من « مشايخنا العلماء الأعلام ، أئمة الدين ووجهة كتاب الله ، ومن نحب أن نسميهم — بحق — مصابيح الهدى ومناثر الإسلام » ، فقد تبين للناس أنهم أبزوا ثلاثة آلاف جنيه من أموال الأوقاف الخيرية . فكتبت في « السياسة الأسبوعية » مقالاً قصيراً عن هذا الموضوع جعلت عنوانه « أفتونى » (١) ؛ ووجهت الخطاب إلى « سادتنا العلماء وشيوخنا الأجلاء » في « موضوع كان له حظ من تفكير الناس وتفسيراتهم في هذه الأيام » وقلت : « مارأيكم ، دام فضلكم في ثلاثة آلاف من الجنيهات تبز من أموال الأوقاف الخيرية لغايات خاصة غير خفية ، وتحت ستار الدين ، والدين منها براء . أحلال هذا أم حرام ؛ أم فيه قولان ؟ ثم مارأيكم في هؤلاء الأتقياء الزاهدين في حطام الدنيا يتكالبون عليها ، فيفنون في ذلك أجسامهم بل ذممهم وضماؤهم ، ويكبرون المال ويقدسونه ، حتى لينسون الله ورسوله . واختتمت المقال موجهاً الخطاب إلى « أصحاب ثلاثة الآلاف » وإلى أمثالهم فقلت : « كنا نود أن نمتد أنكم مخلصون فيما تظهرون من غيرة على الدين ، وأنكم تعملون ما تعملون مسوقين بهذه الغيرة ، مدفوعين بوحى العقيدة وصدق اليقين . وكنا نود أن نصدق أيضاً ما تذيمنونه حول أنفسكم ، وما تظلمونه على أشخاصكم من مظاهر زاهة القذمة والضمير ، وبقاء

(١) « السياسة الأسبوعية » ٢٣ أبريل ١٩٢٢ -

النفس والقلب ، وطهارة اليد والجيب . . . وأخيراً كنا نود أن نعتقد أن التفضيلة تعمر قلوب « أصحاب التفضيلة » . لكنها أمنية لم تتحقق مع الأسف الشديد : فإن ما تكشف لنا الأيام من أمركم لدليل على أن التقوى لا تعرف سبيلاً إلى القلوب إلا حين يتدفق المال إلى الجيوب ! أو أسفاه ! لقد انكشف للناس حالكم ، وتبينوا الحق من أمركم : فليس ما تظهرون به أمام الناس عملاً خالصاً لوجه الله ، ولا هو خدمة بريئة من أجل الدين ، وإنما الدنيا تطلبون ، وللمآرب والغايات تنحركون ، وأمام تمثال المال تركعون وتسجدون . فإن الله وإنا إليه راجعون .

هل العلم صديق لعمرنا ؟

وغلطت هذا لليدان المحلى إلى ميدان آخر طالى . فاستوقفتني مشكلة العلم والأخلاق ، ومضيت أقرأ وأتأمل ، وكانت نتيجة هذه الدراسة التأملية مقالاً نشرته بعنوان « هل العلم صديق للإنسان ؟ »^(١) قلت فيه إنى لا أرى حلاً لما يأتي به الإنسان من مغامرات رهيبة في آفاق العلم . وإن العقل لتساوره الخيرة بإزاء ما ستكون عليه الحياة أيام أحفادنا . ولست أطمع في أن أعيش حتى أشاهدها ولكنى أود لو يتاح لى أن أعود إلى هذا العالم ولو مرة واحدة كل مائة عام ، لأرى كيف تسير الثقافة القديمة تحت دوافع القوى الهائلة التي أزاحت الستار عن أسرارها ، وكشفت لنا عن خفاياها . وقلت مفسراً أسباب تخوفنا من العلم ، مع أنه رهن إشارة الإنسان وطوع أمره : « وإنه ليهولنا أمر القوى التي استطاع العلم ابتماها حتى اليوم . وقد يساورنا القلق لفكرة القوى التي قد يوفق إلى ابتماها في الغد :

(١) « السياسة الأسبوعية » ٣٠ يوليو ١٩٢٧ .

فقد يأتي يوم نرى فيه الوجود الإنساني نفسه تحت رحمة عالم من العلماء ، ونرى أن لمة زر صغير قد تقهر قوى عنيفة تقضى على جماعات وشعوب بأسرها . . » ثم قلت : « والمخلصة أننا نخشى العلم لأننا لا نشتت بنسب بمخائنا القديمة الموهبة ، ولأننا لم نصل بعد إلى تسوية خصوماتنا العنصرية التافهة » .

أفكانت هذه نبوءة مني بالأخطار التي سيتعرض لها العالم بعد ذلك بعشرين سنة بفضل الأسلحة القوية ؟ مهما يكن الأمر فقد مضيت في مقال فعبرت عن أمل في أن يكون العلم في المستقبل قوة رحيمة كلها خير وبركة تخفف أعباء سكان الأرض جميعاً ، وذكرت مع ذلك « أن الشك يخامرني في استطاعة العلم أن يجعلنا أوفر سعادة وهناءة ، وإن كنت على يقين بأنه لا يجعلنا أكثر حكمة ورشاداً » . وأشارت في وضوح إلى أن صداقة العلم للإنسان أو عداوته له إنما هي مسألة إنسانية في صميمها ، ترجع إلى قوة النفوس ومثالبها ، وقلت : « إن الأمر كله إنما يتوقف علينا ، وعلى مدى شعورنا بوجوب الإقلاع عن الخطة السقيمة التي اتبعناها قاتلتنا في ماضيها . ولو سار أهل العلم على أساس الحكمة والروية لزال خوفنا منه ، ولأصبحنا نرى فيه ذلك المحسن للفضل الذي يدرّ الخير على الجنس البشري جميعاً . ومن ثم نستطيع أن نستخدم المال الذي اعتدنا إنفاقه على السلاح والقنائر في وجوه الإصلاح وفي تحسين مرافق الحياة تحسناً من شأنه أن يحل مشاكل الإنتاج والطعام والزراعة والصناعة وما إليها ، وأن يهيئ لنا حياة أرغد وأهنأ وأوفر سلاماً واطمئناناً ، وعلماً أرحب مكاناً لإقامتنا القصيرة بما كان عليه في تاريخه للضطرب المصيب » .

وختمت للقال بالدعوة إلى ما يسمى في لغة السياسة المصرية « التمايش

السلى ، ووجهت النذير الذى كثيراً ما وجهه للفكرون للعاثرون بعد إطلاق القنبلة الذرية فى الحرب العالمية الثانية فقلت : « لقد آن لنا أن نتعلم كيف نعيش معاً فى وفاق وأمن وسلام ، وأن نعمل على تنظيم أنفسنا وضم صفوفنا فى مواجهة الفتنة النائمة التى لو قدر لها أن تستيقظ لقصت على الغالب والمغلوب على السواء » .^(١)

ويخطر ببالى الآن أن هذا الموقف « الجوانى » الذى وقفته من مشكلة العلم والأخلاق ، منذ نحو سبع وثلاثين سنة كان له دخل كبير فى توجيه عنايتى إلى كتاب للأستاذ « أليزابيه » عن « أخلاق العلم » ونفرتى لترجمته إلى اللغة العربية سنة ١٩٤٦ ضمن السلسلة التى كنت أصدرها باسم « نقائس الفلسفة الغربية^(٢) » .

فقالى السالف الذكر يدور على فكرة مؤداها غياب الأخلاق عن العلم ، لا بمعنى التناقض ، ولكن بمعنى عدم كفاية المعرفة العلمية لسماعة الإنسان^(٣) . والفصول الأولى من كتاب الأستاذ بايه تؤكد هذه الفكرة . إن العلم لا يستطيع أن يرشدنا إلى القيم الخلقية ، ولا إلى ما ينبغى أن يكون ، ولهذا يجب « ألا نطلب إلى العلم ما لا يسوغ له أن يعطينا » .^(٤) وبهذه للناسبة أذكر أتى قد وجهت نظر الأستاذ بايه سنة ١٩٣٤ إلى أن كلامه عن أخلاق العلم فى الفصول الأخيرة من كتابه إنما يعنى أخلاق العلماء ، لا من حيث هم علماء ، ولكن من حيث هم ناس . ولهذا آثرت ترجمة العنوان :

(١) انظر ترجمتنا لكتاب إسبرز : « مستقبل الإنسانية » القاهرة ١٩٦٤ .

(٢) انظر ترجمتنا لهذا الكتاب بعنوان : « دفاع عن العلم » (دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٦) .

(٣) نهى إلى هذه الملاحظة تليفدى الفاضل الدكتور مراد وهبة ، فله خالص الشكر .

(٤) أليزابيه : « دفاع عن العلم » ص ٥٣ .

« دفاع عن العلم » بدلاً من « أخلاق العلم » (La Morale de la Science) لأنه « أدل على الموضوع » ، وأبعد عن الالتباس من العنوان الأصلي . وأذكر أيضاً أن الأستاذ قد وافقني ، ووعد بأن يغير العنوان في الطبعة التالية^(١) .

* * *

تقديم جوانبي للشباب :

وفي عدد السياسة الأسبوعية الصادر في ٦ أغسطس نشرت مقالاً عنوانه : « أيها الشباب : قدروا شبابكم واتفعوا به » . بينت فيه أن قيمة الشباب تكمن فيما ينطوي عليه من قوة روحية وقدره جوانية ، وقلت : « إن في الشباب شيئاً لهما قيمتهما وخطرها ، هما حماسته وإقدامه : أما حماسة الشباب فهي روح حياته وقوامها . وأما إقدامه فهو القوة النابضة التي تبعث على الرق والازدهار » . وفي الشباب حرارة صادقة وحماسة ساذجة ، وفيه شرف وإخلاص ونزاهة . ثم الضمير ، وناهيك بسلطانه عند الشباب . فليس بمسير أن يخفت صوت الضمير عند بعض الكهول والفيوخ ، وأن يهاونوا في عقائدهم وأن يتخلوا عن مبادئهم ، ابتغاء للصالح واللغائم . ولكن للشباب من حرارة الإيمان وصدق اللبأ وبقطة الضمير لقوى عظيمة تحرف أمامها كل ما يصادفها من ضعف وتردد واستكانة ورياء .

« وفي الشباب وضاعة وإشراق ، فينبغي أن يكون متبجحاً سعيلاً . وأحسب أن الله قد خلقه ليكون كذلك . فاتباعه ووضاعة وجهه وإشراقه . نعم من عند الله ، وهبه إلهها للاستمتاع بها ، لا لحرمان نفسه منها . ولكن

(١) « دفاع عن العلم » ص ٨ .

ليس معنى هذا أن يسوغ له ابتذالها أو تبديدها ، بل الخيرُ كل الخير أن يصونها وأن يتناول منها ما يحلوه في رفق واعتدال . »

« على أن الذة الحقة ينبغي أن تكون خالصة من علائق البدن ، وينبغي ألا تلتبس إلترويحاً للنفس من العناء . أما الذات الحسية الآثمة فلاحد لما تجره من تلف للبدن وللنفس جميعاً » .

ثم ختمت للمقال بشيء يعبر عما كنت أحسه وقتئذ من ابتهاج لظفري بالاستقلال الفكري بعد طول الصمت والكتان ، فقلت : « وعندي أن الذة الحقة التي لاتمدلها لذات الحياة بأسرها هي تلك الحال الفكرية البريئة التي أستطيع معها أن أقرأ في روية وإيمان ، وأن أفكر في حرية وزاهة ، وأن أكتب صراحة وفي غير ما حرج ، وأن أعلن ما أعتقد في غير ما وجل ولا إلهام » .

الكسائي لفلسفِ قِشَم :

وفي شتاء سنة ١٩٢٨ عدت إلى استئناف دراسة تاريخ الفلسفة الحديثة ، ابتداءً من للوضوع الذي كنت قد وقفت عنده في العام السابق . وكان من محاسن الصدق أنني جعلت عمدي في تلك الدراسة كتاباً لتؤرخ للفلسفة دافنمكي هو « هارلد هفنج » ، فأخذت أقرأ فيه ما كتبه من فصول عن تلاميذ « كانط » وأولهم « فشته » . وماكدت أوغل في قراءة ذلك الفصل عن فشته حتى وجدتني وقد استخفني الطرب والابتهاج : لقد وجدت ضالتي بعد أن طال عنها بحثي . فهذا هو فيلسوف الوعي القومي الألماني ، كما تراه لي من قبل أن « محمد عبده » هو فيلسوف الوعي المصري . ذلك أن « فشته »

كان فيلسوفاً وكان عاملاً في آن واحد، فلم يكن من أصحاب الأبراج العاجية الذين يقعون في مكابهم، ويخشون على أفكارهم من النور والهواء، فكان قوى ذهن متين الإرادة نافذ البصيرة، وكان كذلك خبيراً بالنفس الإنسانية، يلح نوازعها ومطامعها، ويلس مواطن قلقها وهو اجسها. وفوق هذا أدرك ما للأفكار من قوة عجيبة، وأدرك الوسائل التي يتيسر بها ربط الأفكار بالعواطف وللشاعر ربطاً لا انفصام له، بحيث تصير الأفكار وكأنها قد امتزجت بدم الإنسان، ومن ثم تصبح الدستور الذي ينظم الشعب به حياته الاجتماعية والسياسية مدى السنين الطوال، واستطاع فشته بفلسفته الحية أن يبعث أمته من رقادها وأن ينفخ فيها روح الجهاد، حتى هبت مرة واحدة عن بكرة أبيها، لخطمت قيود استعبادها وأجلت جيوش الاحتلال الفرنسي عن أراضيها. وما كدت أقرأ أن كتاب فشته الذي حقق هذه الثورة العارمة في ألمانيا هو « نداءات إلى الأمة الألمانية » حتى أرسلت في طلبه، وأخذت أطلاله في نفوة وحماسة، متخيلاً أن قائداً من قادة الفكر السياسي والاجتماعي عندنا — محمد عبده، أو عبد الله نديم، أو عبد الرحمن الكواكبي، أو مصطفى كامل، أو سعد زغلول — هو الذي يوجه هذه النداءات إلى الأمة العربية، وأنه سيحملها بسحر بيانه على أن تعى نفسها وأن تحتل مكانتها اللائقة بها في ركب الأمم الحية النابضة. وخطر لي آنذاك، كما لا يزال يخاطر اليوم، أن أفضل ما يمكن أن ننقله من تراث الغرب إلى لغتنا العربية في هذه المرحلة من تاريخنا القومي هو هذا الطراز الفريد من الكتب الموجبة الملهمة التي تصوغ الأمم وتصور الشعوب. فهذا الكتاب الصغير في حجمه، الكبير في مرماه، المتشفي بحب الوطن وحب الإنسانية، القياض بالإيمان بالمثل

والتفاؤل بالمستقبل، والزاخر بالنصح الخالص يوجهه الفيلسوف إلى قومه ومعاصريه، وبأزجر اللاذع يوجهه أحياناً إلى أبناء ذلك الوطن وإلى كل متهاون في حق الإنسانية : مثل هذا الكتاب يجب على أهل الوعي جميعاً في كل أمة أن يقرأوه قراءة تأمل وتدبر واستقصاء .

* * *

أحمد أمين :

وفي ذلك العام نفسه توطدت صلتى بالمفتور له الأستاذ أحمد أمين . وكنت قد رأيته في أول قدومه إلى الجامعة وهو بزي الشيوخ ، وارتسمت في نظري منذ رأيته صورة للقاضي الشرعي المصري اللبيب ، وصمته يتكلم فكان كلامه طبيعياً منطقياً هادئاً وئيداً ، لا أثر فيه للصفة ولا للحدقة ، وإنما نحس منه اطمئناناً إلى القديم مع ترحيب صادق بالجديد . وما هي إلا شهور حتى خطر لي أن أستمع إلى محاضراته — في قسم اللغة العربية — عن الحياة العقلية في الإسلام ، ودخلت قاعة المحاضرات ، ففوجئت بأستاذ واقف على المنصة بالزي الأفرنجي والطربوش ، فلم أتبينه لأول وهلة ، وظننت أني أخطأت للكان وهمت بالاعتذار والخروج من القاعة . ولكن الأستاذ الأريب — رحمه الله — باحترق بقوله مبتسماً : « أتريد الشيخ أحمد أمين ؟ أنا هو » . فجلست مع عدد قليل من الطلاب ، واستمعت إلى درسه ، وكان عن « ديكارت » ومنهجه العقلي ومنهجه في الشك . ولعل هذا الدرس كان حينذاك أول وأوضح ما سمعت وما قرأت باللغة العربية عن « أبي الفلسفة الحديثة » . وأعجبني من درس الأستاذ أحمد أمين طريقتة لليسرة للأنوسة التي تقرب للمعنى إلى كل ذهن . رأيته يستعين على إيضاح نظريات ديكارت

بأمثلة حية انتزعها من حياتنا للصصرية المصرية ، فكان يقول إن الشك الحقيقي ليس بالأمر الهين المبذول لكل من هب ودب ، بل يتطلب قدراً كبيراً من الشجاعة : لأن الناس بطبعهم ميالون إلى التصديق بالتقليد الذي يمتنعون من بذل الجهد . وهذا ما يقصر لنا نفور الناس في مصر من الإصلاح للنادي الذي أدخله الإمام محمد عبده في الرافق الصحية بالجامع الأزهر ، حين أبطل « ميسأة » للمسجد — وكانت مصدراً للميكروبات وعدوى الأمراض — واستعاض عنها بالماء الجاري في الأنايب والحفريات ١

وقد جعلت — فيما بيني وبين نفسي — هذا الأستاذ المتطلع إلى المعرفة المدب على العمل ، قدوة لي أترسم خطاه في حياتي الجامعية . ولعل صورة ذلك الشيخ المصري الذي لم يتردد في اتخاذ الزى الإفرنجي حين دخل هيئة التدريس في الكلية — بعد أن تعلم الإنجليزية وهو قاض بالمحاكم الشرعية — كانت ماثلة بخاطري حين ذهبت إلى قريتنا إبّان شهور الصيف ، وقد حملت معي عدداً قليلاً من روائع المؤلفات الإنجليزية والفرنسية والألمانية التي تترجم لمشاهير الأدباء والمفكرين الغربيين ، ككتاب جوزيف عن « حياة جونسون » ، وكتاب إكرمان عن « أحاديث جوته » وكتاب « ذكريات الطفولة » لإرنست رنان — ولعل اختياري لهذه الكتب الثلاثة لم يقع مصادفةً ولا جزافاً : فربما كان الدافع إليّ شغفي بذلك النوع من الأدب الذي يعنى بسير المفكرين ، وإثرائى لمعرفة آثارهم معرفة مباشرة من ثنايا كلامهم وتصرفاتهم في مختلف مواقف حياتهم . وخرجت من قراءتي المتنوعة الحرة بمقال نشرته بعنوان « ثمرات أذهان »^(١) ، عبرت فيه عن اقتناعي الراسخ بأن كتاباً واحداً تقرأه قراءة تدبر وإمعان خير من استظهار عشرات

من الكتب وجمع أشتات من المعلومات ، ونحوت فيه إلى إيثارى النوص
والتمعق على السطحية والاتساع ، ودعوت الشبية المصرية القتية إلى
الاستمتاع بتلك الهذة الجوانية الخالصة التي لا تمدها لذة الطعام والشراب ،
فقلت : « الدكتور جونسون علّم من أعلام الأدب الإنجليزي ، وشيخ أدباء
عصره ، مثل ذات مرة : « من هو أشقى الناس ؟ » فقال : « هو ذلك الذى
لا يستطيع أن يقرأ فى يوم مطير » . وعقبت على ذلك بقولى : « وقد
نستطيع بدورنا — ونحن فى مصر — أن نقول قياساً على جواب
جونسون : إن أشقى الناس من لا يستطيع أن يقرأ فى يوم قاتظ » .

جوانية جوته :

ومن أحاديث جوته مع إكermann ، قيّدت بعض خواطر الشاعر الكبير
عن الحرية ومضبوئها الجوانى ، فسجلت فى مفكرتى ما نصه : « جوته :
ليست الحرية أن رفض الاعتراف بأى شىء فوقنا ، بل هى احترامنا لشيء
يسمو علينا : لأننا باحترامه نرفع أنفسنا إليه . وبهذا الإقرار نفسه ندلل
على أننا جديرون بأن نرتفع إلى مستواه » . واتضح لى من التأمل فى هذا
الخطر معنى كلمة جوته فى موضع آخر من آثاره : « إن الحياة مغامرة فريدة
لا مغامرة لتنمية ما قد وضعت الطبيعة فى نفسى ، بل مغامرة عن طريق
ما أبذل من جهد لتحصيل ما لم تضعه الطبيعة فى نفسى » . ولخصت فكرة
جوته فى أن المفكر والشاعر والفنان ، كل واحد منهم يولد وفى نفسه
صورة داخلية للعالم الخارجى : « إن معرفة العالم مقطورة فى نفس الشاعر
المطبوع ولا يحتاج لتصويره تصويراً صحيحاً إلى تجارب كثيرة أو مشاهدات
منوعة .. وإن عالم الحب والبغض والأمل واليأس وما شئت أن تطلقه من
أسماء على أحوال النفس واشغالها ، مقطور كامن لدى الشاعر .. ولولم

يكن العالم في نفسى عن طريق التكهن وسبق التخيل لبقيت أعمى ذا عينين مبصرتين ، ولكانت التجربة والملاحظة كلها تمباً لا ثمرة له : فالضوء هناك والألوان تحيط بنا . ولكن إذا لم يكن لدينا ضوء ولم يكن في عيوننا ألوان لما استطعنا أن ندرك الظواهر الخارجية « (١) . وقد سافقتى محبة جوته في أحاديثه مع إكرمان إلى الانسكاب على دراسة بعض آثاره الأخرى ، فقرأت « آلام فرتر » (وكان قد نقلها إلى العربية الأستاذ الأديب محمد حسن الويات ، صاحب مجلة « الرسالة ») كما قرأت رواية جوته « الوشائج المتخيرة » (٢) ، واستوقفتى حينئذ من هذه الرواية الأخيرة ملاحظات دوت بعضها في كراساتى كقول « إدوارد » (أحد أشخاصها) : « الإنسان زجسى التزعة حقاً ، لا بد أن يرى نفسه في كل مكان » ، وقول الكابتن (وهو شخص آخر من أشخاصها) : « هكذا يتناول الإنسان كل ما يجده خارج نفسه : حكمته وخرقه ، إرادته وزواته ، يسيرها للحيوان والنبات والعناصر وللآلهة .

« رسائله » وذكريات الطفولة :

أما « ذكريات الطفولة » لئان فقد جذبنى إليها مواقفها « الجوانية » من خلال أحداثها الخارجية : فقد رأيت مؤلفها — وهو على ما عهدنا من النزوع إلى التحرر والدعوة إلى التجديد والنفور من التقليد — شديد الحرص على تأكيد معنى جميل قد خفى على الكثيرين في أيامه وأيامنا هذه : وهو أن احترامنا لماضيها دليل على حبنا للتقدم ، إذ يقول : « إن أروم الأخطاء طاقبة أن يظن المرء أنه يخدم وطنه عن طريق التفتيح على أولئك الذين

(١) راجع كتاب الأستاذ طي آدم : « صور أدبية » ص ٦٧ — ٦٩ .

(٢) وقد ترجمها الدكتور عبد الرحمن بدوى سنة ١٩٤٥ باسم « الأنساب المختارة » .

شيدوه . فجميع القرون في تاريخ الأمة إنما هي صحائف كتاب واحد . وإن أنصار التقدم الحقيقيين هم أولئك الذين كانت نقطة البداية عندهم احتراماً للماضى . إن كل صنعنا وكل كياننا هما النتيجة التي انتهى إليها عمل القرون . واستوقف نظرى من رفاق كذلك نظرته الخاصة إلى الدين ، وهى تلك التى نجد رسومها الأولى فى قصته « ياتريس » ، إذ قال : « الدين باطل من جهة للوضوع ، أى فى ذاته ومن جهة ما يأمرنا باعتقاده . ولكنه حق دائماً وأبداً من جهة القات ، أى من جهة حاجتنا إليه ومن جهة الشعور الدينى الذى يطابقه . ووجهة النظر هذه هى الأهم فى رأى الفيلسوف الذى يعرف أن العقيدة النقلية فى الأدیان ليست إلا جزءاً ثانوياً جداً يقبله للره من أجل الروح والحياة الأخلاقية اللتين هما جزؤها الرئيسى . لكى تصنع الإنسانية أشياء جميلة لا بد لها من ميتافيزيقا . . . »

• • •

مع فردريك شيلر :

كان المام الدرامى ١٩٢٨ — ١٩٢٩ عاما حافلا فى حياتى الجامعية : فقد بدأ شغفى بالأدب العالمى الإنسانى بلمنى الواسع للأدب . قرأت رسائل « روسو » عن العلم والأخلاق ، وقرأت اعترافه على الخصوص ، وأقبلت على قراءة بعض القصص الأدبية للشهيرة فى الفرنسية والإنجليزية ، كقصة « مانون ليسكو » للأب بريغو ، وقصة « تس الدربيلقية » لتوماس هاردى ، كما شغقت بشعر « الفرد دوفيني » — ولا سيما قصائده الفلسفية عن « موت القنب » و « موسى » و « الزجاجة فى البحر » — وقرأت شعر « لا مرتين » ، ولا سيما قصيدتيه « البحيرة » و « العزلة » .

وقد تركت هذه القراءات في نضج أُرأ عميقاً باقياً . وبعد أن عشت في محبة « جوتة » فترة من الزمان ، أقبلت على دراسة صديقه الشاعر « فردريك شيلر » : فقرأت شيئاً من شعره ، ولا أزال أحفظ قصيدته الموسومة باسم « أمل » بلغتها الألمانية . ولم ألبث أن وجدتني مكباً على ترجمتها إلى العربية ، وبعد أن فرغت من ذلك أودعتها أدراج مكتبي ، إلى أن نشرتها بعدئذ في مجلة شهرية^(١) ، وقدمت للترجمة العربية بكلمة تعريف بالشاعر جاء فيها : « فردريك شيلر شاعر وكاتب ألماني كبير ، عاش في النصف الثاني من القرن الثامن عشر وترك آثاراً أدبية مشهورة ، ونظم الكثير من المآسي ، وقد ترجم معظمها إلى اللغات الأوروبية . ولكن اللغة العربية لم تعرف من آثار هذا الشاعر للزورخ سوى « القصص » ، وهي مأساة ذاتمة الصيت ترجمها أخيراً إلى العربية صديقنا عبده أفندي الزيت^(٢) . ومن أشهر مؤلفات شيلر عدا هذه : « فالنشتين » و « ملرى سيتوارت » و « دون كارلوس » و « وليم تل » ، وكلها مآسي معروفة ، ولم يزل حظها من الإقبال عظيماً ... وقد كان شيلر صديقاً لجوته ، وكان زعيماً من زعماء المدرسة الرومانسية ، وم طائفة المجددين في الأدب ، النازعين إلى التحرر من قيود الكتابة وأوضاعها على ما سنها القدماء . وكان شيلر يرسم المثل الأعلى ، وظل يدعو إليه في معظم ما كتب ، ولعله كان يفلو في ذلك بمض الأحيان . أما شعره فقد حفل بمبادئ خلقية تقوم على فلسفة كانط شيخ فلاسفة الألمان على الإطلاق . ومات شيلر سنة ١٨٠٥ بعد أن بلغ أوج الشهرة ، بما كان لشعره من الأثر العميق في الشبيبة الألمانية .

(١) انظر مجلة « للرفقة » لصاحبها الأستاذ عبد العزيز الأسلامبول ، يونيو ١٩٣١ .

(٢) هو الأستاذ عبده الزيت الحامى الأديب مؤلف الكتاب القيم « سعد ظلون من أعتيته » . الناضرة ١٩٤٢ .

« ولعل أحسنت الاختيار حين رأيت أن أقدم اليوم إلى الشبيبة المصرية قصيدة من درر شعره . فشبابنا أحوج ما يكونون إلى هذا الأدب الذي يذكى في نفوسهم روح الأمل ، ويغنيهم عن الطموح إلى « المثل الأعلى » — وهو عندنا الشيء الوحيد الذي يجعل للحياة قيمة . وإني لموقن بأن هذه القصيدة ، وقد عالجتها نقلاً مباشرة عن اللغة الألمانية ، فقدت كثيراً من ملامحها التي يجسها من يقرأها بلغتها الأصلية . وأرجو أن يتاح لغيري من لم في صناعة الترييض طبع ، أن يصوغها شعراً عربياً : قال « شيلر » في قصيدته « أمل » :

يتحدث الناس كثيراً ويحلمون
 بأيام مقبلة أزهى مما هم فيه وأنضر
 وإلى غاية سعيدة ذهبية
 تراهم يمحرون ويستبقون
 يصبح العالم كله ثم يعود بعد ذلك صيبا
 ولكن الإنسان ما برج يطمح إلى المعالي رقبيا
 إنه الأمل يرافقه مدى الحياة
 يغمر الصبي المرح الطروب
 ونوره السحري يستثير الشباب
 وليس يجنوا وأواره لدى الشيخ خالطه المشيب ،
 لأن الشيخ إذا كان يطرح في القبر عبء السنين
 فإنه عند القبر يغرس الأمل
 ليس الذي أقول لنوأ ولا وهما
 يجول في رأس أحق مأفون ،
 بل إن في القلب هاجسا يهيب بنا :

إننا خلقنا لما هو أبلى وأسمى
وما ينجى به الصوت الباطن فينا
عالم أن تفضل به نفوس الأملين

عودة إلى الأدب الفرنسي :

وقد كانت محاضرات الأستاذ « جستاف ميشو » سنتي ١٩٢٦ — ١٩٢٧ حافزاً لي على دراسة شعر « ألفرد دو موسيه » و « ألفرد دو فيني » ، وجاءت محاضراته العامة عن المسرح الفرنسي المصري حافزاً جديداً على دراسة مسرحيات « روستان » و « هرفيو » و « هنري برنشتين » و « باتاي » . وكان من آثار هذه الدراسة أن نشرت مقالاً قصيراً طُبع في محاضرة للأستاذ « ميشو » قلت فيه (١) : « الأستاذ جستاف ميشو عميد كلية الآداب بالجامعة المصرية في طليعة المشتغلين بالأدب الفرنسي ، وله فيه مباحث قيمة . وهو معروف في مصر لدى جمهوره المتأدين ولدى المثقفين من شبابنا المستنير . والمطلعون منهم يذكرون محاضراته عن « ألفرد دو فيني » في العام الماضي . أما محاضراته العامة هذا الشتاء فموضوعها « بعض كتاب المسرح الفرنسي المعاصر » . ولعل في مثل هذه الموضوعات من الطرافة ما يجلبها إلى نفوس الكثيرين . تكلم الأستاذ في محاضراته الأولى عن نشأة التأليف المسرحي في فرنسا وتطوره بوجه الإجمال حتى وصل إلى العصر الحاضر ، فذكر بعض مؤلفيه وخص بالذكر منهم « إدمون روستان » وعرض لمؤلفاته نقداً وتحليلاً ، ثم تناول روايته « سيرانو دو برجرأك » متبسّطاً في الكلام عليها مبيّناً خصائصها وعوامل نجاحها . وهأنذا أولاء نورد ملخصاً لمحاضراته

(١) « السياسة » ٢٤ ديسمبر ١٩٢٨ .

الثانية . ونعترف أن هذا للخص شديد الإيجاز ، وقد يصرف فهمه على من لم يكن لهم إلمام بطرف من أدوار المسرح الفرنسي وتاريخه . غير أنه يعطى فكرة نافعة على كل حال » . وقد سجلت في ذلك المقال ملاحظات الأستاذ على أسلوب « برنشتين » في التأليف المسرحي فقلت : « وروايت برنشتين حافلة بالأراء يدلى بها ويمزجها بقدر ما في وسعه . ودراسة النفسيات عنصر من أهم عناصر نجاحه : يتمثل هذا بأجلى مظاهره في مسرحية « السر » : تجد إنما قد اقترف ويطلب الكشف عنه ، غير أنك ما تكاد تأتي على منتصف المسرحية حتى تجد السر يُفصى به إلى النظارة وإلى أشخاص المسرحية أنفسهم ، وكل ما يبقى في المسرحية من لغة أو إمتاع إنما يكون في الشرح السيكولوجي لقصوها ، وفي تلك القورة من عواطف وانفعالات أثارها اكتشاف ذلك السر — وذلك ضرب من ضروب الكلاسيكية الجبارة الصاخبة ، لكنه من الكلاسيكية بميز جدال » .

وقد لقيني الأستاذ أحمد أمين عقب نشر هذا المقال ، وأفضى إلى بأنه قرأه في « السياسة » ولكنه وجدته شديد التركيز ولا يتخلو من غموض ، فقلت له يومئذ إن ذلك الغموض لازم لخلق الجو الذي تدور فيه أحداث المسرحية ، وأضافت متسائلا : « لم لا يأخذ المؤلف بيد القارئ أو المستمع حتى يجتهد ويفذل الجهد للتأمل ولقنهم ؟ » ومنذ ذلك الحين وأنا أعتقد أن الطريق الجواني أصعب الطرق ، ولكنه أعمقها وأضيقها .

لمحمد علي محمد الإسكندرية :

ذكرت أن صلتى بالأستاذ أحمد أمين قد توطدت منذ أن جاء إلى كلية الآداب ، وبعد السرس الذي صمته منه عن ديكرات لطلبة قسم اللغة العربية ،

حرصت على المداومة على الاشتراك في الندوة الصغيرة التي كان ينظمها لأولئك الطلاب مرة كل أسبوع . ولما كان الأستاذ يعلم اهتمامي بالثقافة اليونانية وعلاقتها بالثقافة العربية فقد عهد إلى بدراسة الحركة الثقافية في الإسكندرية قبيل دخول العرب إلى مصر . وألقيت عن ذلك الموضوع محاضرة أمام الطلاب وبحضور الأستاذ الذي « ارتاح للجهد المبذول في البحث وأثنى عليه ، وطلب تكملة له عن يحيى النحوى . وقد أعجبه أثنى عنيت بإبراز مجد الإسكندرية في المجال الثقافي إبان العصر القديم » (١) . وقد كان إعداد ذلك البحث بداية جولة استطلاعية لفترة من تاريخ بلادنا كادت أن تكون مجهولة لدى المثقفين في ذلك الحين . وأذكر أنني فوت في يومياتي لسنة ١٩٢٩ شيئاً مما كنت أستشعره من نفوة الآفاق الجديدة التي انفتحت أمام عيني . ولئن كنت أسفا على ضياع نص المحاضرة التي ألقيتها على دفتين بحضور الأستاذ أحمد أمين ، فإن اغتباطي شديد بالعنور على جزء منها كنت قد فصلته عنها ونشرته في « صحيفة الجامعة المصرية » (٢) ، وقد جاء فيه ما يلي أورده بنصه :

« لما انطلقاً سراج المدارس اليونانية سطع في سماء الإسكندرية كوكب مدرستها الخالدة ، فلم تلبث أن صارت الإسكندرية مشكاة للعلم والفلسفة والتفنن جميعاً ، ونبع فيها علماء بثوا في الخفاقين شهرتها منذ عهد البطالسة من هؤلاء إقليدس وأرخميدس الرياضيان ، وبطليموس وإراتستيز الجغرافيان ، وفيلون وأفلوطين القيلسوفان ، وإبراز سترانس وجالينوس الطبيبان وغيرهم

(١) متببس مما دوتته في مفكرتي عن يوم الأحد ١٠ من فبراير ١٩٢٩ .

(٢) في العدد الصادر في يونيو ١٩٣١ .

كثير . وإذا كانت الإسكندرية موئل العلم ومبعث أنوار المعرفة ، فقد وفد عليها أغلب علماء اليونان وآفة الفكر فيها ، كفيثاغورس ، وهيرودنس وأفلاطون وأرسطو ، فتلقى بعضهم عنها مبادئ الفلسفة وقواعد الدين ، وأخذ البعض الآخر حقائق العلوم وأغماط الفنون .

ويقول الأستاذ « برشيا » في كتابه للسمى « إسكندرية مصر » : يجب أن نقدر إلى أبعد غاية ، الخدمات التي أدتها الاسكندرية للفن الكلاسيكي من ترتيب وتصنيف وشرح وتفسير . وإذا كان المصر الإسكندري في الأدب عصر ركود واضمحلال ، وكان يطلب على أدبه طابع الفقه الاغوى ، فإن هذا المصر نفسه خلق أن يزهو وأن يطالب بمجد مؤثر بما أداه من تقدم هائل عجيب في مضمار الطبيعيات وفي فنون العلوم المختلفة .

وقال القفطى صاحب « أخبار الحكماء » : « الاسكندرانيون هم الذين رتبوا بالاسكندرية دار العلم ومجالس الدرس الطبي . وكانوا يقرأون كتب جالينوس ويرتبونها على الصورة التي تقرأ بها اليوم ، وعملوا لها تفاسير وجوامع تختصر معانيها وتسهل على القارئ ضبطها وحملها في الأسفار . فأولهم على مارتبه إسحاق بن حنين ، اصطفيين الاسكندراني ثم جاسيوس وانقيلادوس ومارنيوس : فهؤلاء الأربعة عمدة الأطباء الإسكندرانيين » .

وقد أضفت إلى ما تقدم أننا نعلم أن في الإسكندرية وضع إقليدس كتاب « الأصول » الذي كان في المصر القديم وما زال أشهر رسالة في الهندسة . « وقد كان الإسكندرانيون آفة في علوم الفلك والجغرافيا والرياضيات والطبيعيات والطب ، وكان لأطباء الإسكندرية شهرة دائمة في أنحاء العالم : كان يكفي أن يقول الطبيب إنه تلقى علومه في الإسكندرية فيجد من الناس اطمئناناً إليه وإقبالاً عليه وتسليماً له بالفضل والكفاية » .

وقلت في نهاية المقال : « كان بالإسكندرية اطلاع وتحصيل وثقافة ، وكان فيها علم وفن ودين . وكان بها أيضاً ظرف وترف ولين . غير أن مباحث مفكرها كان يشوبها غير قليل من الخدقة والصنعة . وقد عرفت الإسكندرية من أبنائها من انقطعوا للعلم وتوفروا على البحث : كذلك كان شأن مدينتنا المصرية الخالدة أو « مدينة النور » كما سماها « هيونداس » .



يوميات جوانية

درجتُ ، منذ دخولي الجامعة ، على أن أخصص لنفسي في كل عام دراسي مفكرةً جيب ومفكرة مكتب، أقيّد فيهما خلاصة من انطباعاتي وتأملاتي ، وقبسات من تجاربي ومطالعاتي . وأصبح هذا العمل اليومي عادة عندي أزاولها وأواصلها حتى يومنا هذا من غير انقطاع لأي سبب من الأسباب . وأتممت دراساتي الجامعية في القاهرة سنة ١٩٣٠ ، فشددت الرحال إلى باريس ، تاركاً ورائي في قريتنا عند بعض أقربائي أكثر كتبي وأوراق .

وكان الغالب على ظني ، حين علت من بعثتي الطويلة التي دامت ثمانى سنوات في الخارج ، أن المذكرات التي كنت سجلتها في السنوات السابقة على البعثة قد ضاعت كلها مع أوراق الأخرى أثناء غيبي ، ولكن مصادفات لم تكن في الحسبان قد سافقتني عن غير قصد مني إلى العثور على مفكرة جيب صغيرة لسنة ١٩٢٩ ومفكرة مكتب متوسطة لسنة ١٩٣٠ .

فلما طوأت النظر في المفكرتين بدا لي أن أتزعج من صفحاتهما الكثيرة ببعض الخواطر والتجارب الشخصية المتصلة بقضايا وأحداث عامة ، فكرية وأخلاقية . وأحسب أن هذه اليوميات ، بصورتها هذه كما كتبتها منذ نحو خمس وثلاثين سنة ، تدل دلالة واضحة على مشاغلي الجوانية ، التي كانت ولا شك مشاغل غيري من شباب جيلي ، وهي لذلك تغني عن التفسير والتعليق^(١) .

(١) لو شئت أن أفصح في بعض اليوميات لقلت ، ولكن يختر بيالي قول الشاعر :
قوى هو كسلوا أميم أخي فاذا رميت يصيق سهي

الإثنين ٧ من يناير ١٩٢٩ : في الجزء الثاني من كتاب « إحياء علوم الدين »
 للغزالي ما معناه أن من يتهرب من مسؤوليته نحو أبنائه لا تنفعه صلاة
 ولا صوم ولا زكاة ولا حج . فهل يتأملون ؟ لو كان العدل قائماً على الأرض
 لكان القصاص عظيمًا للهارب من أبنائه : إنه يسلبهم سعادة الحياة وهناها ،
 ولو قد استطاع لسلبهم نعمة الحياة نفسها لإرضاء فروجه الأخريات . ومع
 ذلك يترك مثل هذا الرجل أمنا مطمئناً كأنه ما اقترب إلحماً ولا آتى أسراً

نكرأ . فإذا بدا لك أن تسألهم عن هذا برروه باسم الدين . خسثوا ، والله ، إن الدين منهم براء .

* * *

الخميس ١٧ من يناير ١٩٢٩ : « في اللغات الغربية ، الإنسان يقرأ ليفهم . ولكن في اللغة العربية ، لا بد للإنسان أن يكون ظاهراً من قبل حتى يستطيع أن يقرأ : وليس هذا بعيب في لغتنا ، ولكنه في نظري ميزة لا يستهان بها : دعوة القارئ إلى التأهب للفهم » .

* * *

السبت ١٩ من يناير ١٩٢٩ : قرأت مقالة للنازي الثانية : « بين كتيبي » . وأوافق على قوله : « كلا ليست الحياة ظالمة ولا القدر قاسياً ، وإنما الرحمان . ولقد أوتى كل مخلوق القدرة على التكيف : ففي وسعه أن يكون وفق مطالب الحياة . وهذا يعادل عندي ما يبدو من صرامة الحياة وعنت للقادر . نعم ، كانت تكون صارمة لو كنا جامدين لا نملك التحول ، ولا نستطيع التكيف حسبما تقتضيه ظروف الميضي » .

إن موافقتي على رأى للنازي مصدرها في الحقيقة تجربتي الشخصية التي ولدت عندي إيماناً بالحرية لا يتزعزع .

* * *

الاثنين ٢١ من يناير ١٩٢٩ : « الأجلر بي أن أعنى عناية خاصة بدراسة مفكرى الإسلام ، والتشبع من الروح العربي ، قبل التعمق في دراسة الفكر الغربي . إن في لغتنا آيات من القن الباني قد لا نجد لها نظيراً في أى لغة أجنبية أخرى . وهذه شهادة البارون كرادوشو على أسلوب الغزالي بأنه لا يعرف في أى أحب من آداب الأمم قديمها وحديثها ما يعادل

أدب النزالي في ثرائه ودقته ولطافته (كارا دوفو : « النزالي ») (بالفرنسية)
باريس سنة ١٩٠٢ ص ٥٤) قبل للتقنين عندنا أن يتدبروا هذا الكلام
قبل أن يتشدقوا بما لا يعرفون ؟

* * *

الخميس ٢٤ من يناير ١٩٢٩ : « لمل أممي مراتب المدينة هي تلك
التي يتكاتف فيها عناصر ثلاثة على بلوغ أغراض ثلاثة : يتكاتف العقل
والإرادة والخيال ، لبلوغ الحق والخير والجمال . »

* * *

الثلاثاء ٢٩ من يناير ١٩٢٩ « شتان بين أقوالنا وأفعالنا ! أليس من
المتجمل أن نرى بعض المصريين ينزلون بلبثهم إلى درجة لا ترضاه أمة حية
للحق ولا لكرامتها ؟ فالتقنون — المزعومون — منهم إذا أرادوا
أن يحاطبوا شخصاً أوروبياً خاطبوه بلفظه هو ، ولو كان يعرف العربية
أما العوام فترام بليلهم بالغات الأوربية يخاطبون الأجنبي بلغة جقة غثة ،
مفوشة ممسوخة ، هي خليط من اللهجة العربية السقيمة والسكنة الغربية
المرذولة . فيا لصرة ! أين شعورهم بالوطنية ، وقد أفرطوا في الكلام
عنها دون أن يموها وعباً سليماً ! »

* * *

الخميس ٣١ من يناير ١٩٢٩ « يخطئ من يحسب اليابانيين تفرنجوا
أو « تفرنوا » ، لفرط إعجابهم بحضارة الغرب : فالواقع أن أهل اليابان
ما فتئوا مستمسكين بجوهر حضارتهم ، محافظين على روح تراثهم .
اليابانيون لم يأخذوا عن الغرب إلا ما يمكن أن ينقل ، وأن يستعار ، دون
أن يمس أصناف النفوس : لم ينقلوا عن أوروبا وأمريكا إلا ما يتصل بالجوانب
السياسية والاقتصادية في حياة المجتمع ، أغنى تطبيقات العلم في ميادين

الإدارة والصناعة والتجارة ولللاحة والحرب والتعليم . أما ما يتصل بالفسكر والشعور والمقيدة والهن فقد حرص الشعب على أن يظل حراً وسيداً ، محتفظاً بأسلوبه الخاص في التفكير وأسلوبه الخاص في الحياة . فإذا كنا نريد أن نأخذ عن حضارة أوروبا — ولابد أننا نأخذ — فليكن أمامنا مثل اليابانيين تحتذي : فليس أضال عند نفسه وفي نظر الناس من ذلك الذي يرضى لحظة أن ينزل عن مقومات ذاته : الروح .

* * *

الخميس ٧ من فبراير : « العبقريّة ، لكي تزدهر وتؤتي أكلها ، تحتاج إلى عنصرين : للواهب الطبيعيّة والجهود الواعية . فالواهب الطبيعيّة ليست شيئاً بغير الانتباه والاهتمام . وإذا صدقنا ما يقوله بوفون ، فالعبقريّة ليست إلا « الصبر الطويل » لذلك الصبر المقيم الذي يقف عند الانتظار دون بذل الجهد ، لكنه تلك القوة التي تتولد عن العناية الجادة والمتابعة الدائمة على تذليل العقبات . لقد سئل نيوتن كيف اكتشف ذلك المبدأ العظيم ، مبدأ الجاذبيّة ، فأجاب ببساطة : « بالتفكير فيه على الدوام » !

* * *

الأربعاء ٢٠ من فبراير : انقضت عشرة أيام من رمضان . وكل من اتصلت بهم في شأن هو من خصائص معلمهم ووظائفهم قد عطّله تعطيلاً بحجة الصيام ! حتى « جرجس أفندي » قد استمرأ هذه الحال ، وترك ما أمامه من ملفات وأخذ يقرأ جريدة هزلية ! أمين الإنصاف لهذا الدين أن يستغل شهر رمضان — شهر البر والإحسان — لتعطيل مصالح العباد ؟

* * *

الأحد ١٠ من مارس : « فرغت من قراءة كتاب « أنا تول فرانس في مباحثه » تأليف بروسون ، وترجمة الأمير شكيب أرسلان . وبخيل

إلى بعد التأمل في روح الكتاب أن صاحبه — وقد كان كاتم سر الأديب الكبير — قد ألقه وفي نفسه شيء يقرب من الحفيظة أو الغيرة من أناتول فرانس: فإني أراه يتمقب الرجل العتري في « مياضله » وكأنه موكل بالكشف عن عيوبه ومثالبه . وأعتقد أنه لو كانت نفسه قد انطوت على شيء من الحب له لجاء كتابه مختلفاً جداً . ومهما يكن الأمر فالكتاب بصورة التي ظهر عليها لا يدل على أن « بروسون » قد عرف « فرانس » : وعندي أنه لا سبيل إلى معرفة بعير حب .

* * *

الأحد ١٧ من مارس: « يحلولى أن أداوم التفكير في دليل أنا على وجود الله : فإن أدلة الفلاسفة والمتكلمين لا تقنعنى . أما دليلى فى غاية البساطة والإقناع : تجرئى الشخصية للنفحات الإلهية ؛ ما أنجحت إلى الله مرة بقلب خالص ، وأنا فى أشد البلاء ، إلا أعاتى على أمرى فاحتملت ، وشد من أزرى فتغلبت . . . وشتان بين حالى الآن وحالى منذ ثلاث سنين ! إن حياة الاستقلال مع الكدح والنصب أفضل عندي من حياة التبعية مع الرغد والنعيم . »

* * *

الثلاثاء ١٩ من مارس: « يتخيل إلى أن أمتل المناهج لدراسة تاريخ الفلسفة أن يراعى التعمق فى معرفة كل فيلسوف فى مصادرهِ وآثارهِ ، بدلاً من الوقوف عند جملة من الأقوال والآراء فيه ، يستظهرها الطلاب اعتماداً على القاكرة ، دون أن يكون لفهم النامى عن الاتصال المباشر نصيب : إن روح الفيلسوف إنما نستشفها بعد طول الصعوبة والاستطاف . سأشرع فى تطبيق هذا المنهج قواً فى دراستى لديكارت وكانط . »

* * *

الحميس ٢١ من مارس : « لا أذكر الآن أين قرأت هذا الرأى القاتل بأن الميتافيزيقا أقرب إلى أن تكون حراسة لاعتقادات المفكرين ، وللحجج التى حاول المفكرون أن يبدروا بها تلك الاعتقادات . هذا رأى ، والله ، معقول » .

* * *

الاثنين ٢٥ من مارس : « لى ميل شديد إلى التعمق فى دراسة فلسفة الأديان . غير أن الطريق عر طویل ، والدنيا تمج بالفتن والمغريات عجيباً يززع عند الأكثرين قيم الروح . إتنا لهذا أشد ما نكون حاجة إلى مدد من الدين » .

* * *

الجمعة ٢٩ من مارس : « أخطأت خطأ أليماً فى اختيار مسكنى الحالى بالعباسية : صحيح أنه أقرب ما يمكن إلى مقر الجامعة بقصر الزعفران ، ولكنه بعد التجربة لا يلائم إطلاقاً : ضجيج شديد فى الشارع صاخر من باعة جائلين ، ونساء متسكعات ، وأطفال سائين ، لا ينفكون صاخين صارخين ، ولا يكتفون عن الخناق والنقار ، يضاف إلى هذا الجحيم ضجة موصولة منبعثة من « ورشة » التجار ودكان الحداد ، وكلها تورث وجع الدماغ . فإذا خفت هذه الأصوات فى المساء . بدأت أسمع زعيق السكان من تحت ومن فوق وعن يمين وشمال . إن مسكنى الحالى لا يصلح مطلقاً لنوع الحياة الفكرية التى أنشدها .. ترى ما شعور « الخضيرى »^(١) إزاء هذه المزعجات؟ إنه ل يبدو لى فى مظهره هادئاً راضياً ، مع أنه مقيم على بعد خطوات منى ! »

* * *

(١) هو المفور له الزميل الأستاذ العلامة عمود الخضيرى — انظر مقالنا فى رثائه بعنوان : « شكر الله لك » فى جريدة « وطنى » عدد ١٦ يولية ١٩٦١ .

السبت ٣٠ من مارس : « أصابني من اللضايقات في هذا الشهر أشكال وألوان : فن أزمة مالية ، ترتبت على اختياري للاستقلال في الرأي ، إلى أزمة نفسية (مرجعها إحساسى بطغيان الظلم واقترافه باسم الدين) : أفزعتنى أصوات « القونوغرافات » ، كما أفزعتنى « غارة » النجار ومطرقة الحداد ؛ لولا ضيق الصدر وإصغار اليد ، لغيرت للكان ، واسترحت من الجيران ، ودرست في الطمئنان . »

* * *

الأحد ٣١ من مارس : « لم يسبق لى أن طابت من ضيق الصدر وفراغ الجيب قدر ما طابت هذا الشهر لليمون ! لعلى لم ألق بالاً إلى للتنفصات للمادية (كضجة الشارع والجيران) إلا لقلنى على مستقبل دراستى . ومع ذلك فأنا الذى فضلت من أول الأمر أن أعتمد على نفسى صوتاً لكرامتى ، ثم اعتنفت عن متابعة الدروس الخصوصية والتصحيح فى الطبعة ، لبعد للسافة وإضاعة الوقت اللازم للدراسة : فعلى إذن أن أتحمل راضياً مسؤولية هذا الاختيار . »

* * *

الأربعاء ٣ من أبريل : « لو أن هؤلاء الناس ذاقوا ولو مرة واحدة لذة القراءة ونفوة المعرفة لتحولت حياتهم الفارغة من التقيض إلى التقيض ، تبعاً لتحول أفكارهم وأحاسيسهم . ولو أرادت حكوماتنا إصلاحاً حقيقياً لبداً بالتعليم والتثقيف ، ونشرهما على أوسع نطاق : تلك هى المشكلة الأولى : المعرفة ترقى الطباع وتهذب الأخلاق وتوسع الآفاق . فإلهم أنعم على هذا البلد بأولى أمر يطقون حقاً على هذا الشعب « القلبان » ، ويمتنعونه مزبلاً من نور . »

الأحد ٢ من أبريل : « ألتقيت اليوم أول محاضرة لى بالفرنسية عن « المذهب الوضعى عند أوجست كت » تحت إشراف الأستاذ « أبل رى » أستاذ الفلسفة بجامعة باريس . وقد علق الأستاذ على محاضرتى تعليقاً حاراً كريماً ، وأعلن أنه يؤيدنى فى تقدي لأوجست كت ، واستنكرى لمحلته على الميتافيزيقا ، واعتقضى أنه لم يكن متسقاً مع نفسه ، لأن الفترة الثانية من حياته العقلية كانت أقرب إلى الميتافيزيقا منها إلى العلم . وصرح الأستاذ « رى » بعد الإشادة بما بذلت من جهد ، بأنه يقدر لى نجاحاً باهراً فى دراساتى الفلسفية ، ويسعد أن أكون من تلاميذه فى الجامعة المصرية وفى السربون . وبعد انتهاء المحاضرة جاء زملاى الطلاب يهنئوننى ويشلون على يدى ، غير أن أحدهم (م) قد لمحته يخرج خلسةً قبيل انتهاء الأستاذ من التعليق على محاضرتى . فأدهشنى منه هذا التصرف ، لأنى كنت أحسبه صديقاً ! »

* * *

الاثنين ٨ من أبريل : « أنا مشغول الفكر هذه الأيام ... أريد أن أفرغ فى العام القادم للبحث والدرس ، وأن أوفر من الوقت والجهد ما أتفقته الآن فى تدبير أمر اللماش : فإن الدروس الخصوصية التى أعطيها لبعض التلاميذ ، يخيل إلى أحياناً أن أولياء أمورهم أحوج إليها منهم . ثم إن كرامتى لا تقبل صلفهم وعتبيتهم »

* * *

الجمعة ١٢ من أبريل : « لقد سمعت يومين أو ثلاثة ، بسبب للمنى الجميل التى حملته لى رسالة مهزوق أفندى تادرس . لكن للسكن الهادئ الذى كنت أحلم به ، والحياة العاكفة على الفكر والبحث ، ليس فى الإيمان

توفيرهما الآن ، لارتباطهما بأحوال للالية وهى ما زالت سيئة جداً .
فوا أسفاه ! إن الأحوال للالية تؤثر على أفكارنا وسلوكنا أكثر مما ينبغي
وأكثر مما كنت أعلن من قبل . وكَم من مرة قرأت وجربت بنفسى كيف
يكون حال الإنسان وهو مشغول البال بكسب للعاش ، وكيف ينفق قواه
من أجل توفير الكفاية للمادية الأولية . ولكن من يدرى ؟ فلربما كان
للتقشف وشغل العيش نصيب كبير فى تصفية النفس وشحن العزيمة وتنمية
الشخصية ، كما تبينت فى سير كانط ، وفشته ، وفولثير ، وأوجست كُت .

* * *

الثلاثاء ١٦ من أبريل : « قرأت عن الأديب الفرنسى « رومان رولان »
أنه كان يقول : « إن ضيق ذات اليد لا يخلو من نفع للمرء . والحرية الزائدة
تسول للإنسان سوماً : تسوق الفكر إلى الركود وقلة للبالة ؛ والإنسان
يحتاج إلى الهماز . والعبرى يريد العقبات ، والعقبات تصنع العبرى » .
قرأت هذا الكلام أمس ، فتذكرت كلاماً من هذا القبيل قاله الفيلسوف
الألماني « فشته » ، وأحسست فيه بلسماً لجراح نفسى ؛ ترى هل يطول أمد
التسامها ؟ »

* * *

البيت ٢٠ من أبريل : « إني متردد حيران بين « اللئى الأعلى » التى
أتوخاه لحياتى وتصرفاتى ، وبين « الواقعية » الغليظة والسوقية البليدة
التي تصرخ من حولى ، وتأبى إلا أن تقهر سلوكى حسبما تراه هى وتمحه
فى دخائل نفوسها . قال شكسبير على لسان « هملت » أليكون أم لا يكون ؟
وأنا أقول : أأسكت أم أتور ؟ ... »

* * *

الأحد ٢١ من أبريل : « يقولون إن الأستاذ « إدجار كلايارد » قد قدم إلى اللستولين تقريراً بسط فيه العلاقة بين « مدرسة للمعلمين العليا » وبين الجامعة المصرية ، وأنه اقترح إنشاء معهد للتربية ، يدخله الحاصلون على الليسانس ، يدرسون فيه سنتين ، وعلاجه على نظام القسم الداخلي المعروف في المدارس الثانوية . وقد يكون في هذا الاقتراح ، لو نفذ ، حل مؤجل لمشكلتي . ولكن الإشكال بالنسبة لي ليس هو « لماذا أعمل بعد الليسانس ؟ » وإنما هو « ما السبيل إلى استمرارى في الدراسة إلى أن أحصل على الليسانس مع التفوق الذى أريده ؟ » . إن أمامى نحو سنة ونصف ، ولا أريد أن أبعد جهودي في السعى إلى توفير وسائل المعيش المادى ، بعد أن جعلت هدفي الظنر بالأولوية التى تؤهلنى للسفر في بعثة جامعية » .

* * *

الثلاثاء ٢٣ من أبريل : « يلاحظ المسيو « توتى » المدرس بالكلية أن العلماء والفلاسفة على العموم أسلوباً في الكتابة يخلو من البلاغة الأدبية والجمال الفنى ، ولكنه يستثنى من الطاء الفرنسيين « بوفون » ، فقد كان شديد العناية بالأسلوب ، ويستثنى من الفلاسفة « برجسون » لما في كتاباته الفلسفية من روعة البيان ومثانة البناء . وقد دعتنى هذه الملاحظة إلى تناول برجسون ، فمكثت على قراءة فصول من كتابه القائى « القوة الروحية » ، فراغنى من هذا الفيلسوف إشراق الفكرة ونصوع العبارة . ولا بد لي أن أطيل صحبته ، فقد نعمت ثلاثه أيام في جو فكرى استطاع هو وحده أن يهيئ لي . وكأنَّ الله قد ساقه إلى أو ساقنى إليه كيأ أستنشق هواء نقياً ، بعد أن كادت أنفاسى أن تحتنق طوال الأسابيع الأخيرة » .

* * *

السبت ٢٧ من أبريل : « رجيتى السيدة « ف » رجاء ملجأ أن أستأنف الدروس الخصوصية التى كنت قد توقفت عن إعطائها للصبية « س » ابنة « م » باشا ، بعد أن تبين لى أن شقيقتها الكبرى « ح » كانت تحاول استغلال هذه الدروس لمصلحتها ، تحقيقاً لرغبتها فى الزواج منى (وكانت قد عرضت على - عن طريق السيدة « ف » - الإقامة فى قصر أبيها والتكفل بأعباء الحياة الزوجية ، بحيث أستغنى عن السعى وراء الرزق وأتفرغ لشئون الدراسة وحدها . المرض ينطوى على إغراء كبير . ولكنى حين أصغيت إلى الصوت الداخلى فى نفسى ، وجدتهى أتعفف عن قبول هذا الوضع ، واستكبرت أن أبيع نفسى ، وقررت مواصلة الكفاح ، مرفوع الرأس) - قبلت استئناف الدروس الخصوصية مشروطاً أن تلزم « ح » حدودها وأن تكف عن محاولاتها ... وكان قبولى استئناف الذهاب إلى قصر الباشا أمراً شاقاً جداً على نفسى : فقد شعرت بأن ظروفى المالية هى التى قهرت إرادتى هذه المرة ، ولكنى هومت على نفسى بأن إرادة التعلم والتثقف عندى هى الغالبة على كل حال : فلو لم تكن هذه الإرادة قوية عندى لقبلت عرض « ح » ، ولتزوجتها بغير إبطاء ، ليعفىنى هذا الإجراء من متاعب الحياة المادية التى آجمحسها الآن ليلاً ونهاراً ولا أعرف لها بعد استقراً » .

* * *

الأربعاء أول مايو : « رب لم يمتدّون الحياة هكذا فى بلادنا ؟ .. وما هذا الجبو المتكلف المرهق الذى يسود العلاقات بين الرجال والنساء ؟ فى القاهرة ، قابلت الكثيرات من السيدات والفتيات الأوربيات ، ووجدتهى أتحدثن معهن ويتحدثن معى فى مختلف الشئون العامة حديثاً

واضحاً صريحاً مفيداً لا يدع مجالاً للحرج أو استعفاء أو تأويل . ولكنى حتى الآن ، ما استطعت أن ألقى وجها لوجه ابنة الباشا التى تسمى إلى الزواج منى ، للتحدث معها مباشرة ، دون حاجة إلى وساطة السيدة « ف » التى أخبرتنى أنها تسمى إلى اجتذابى إليها عن طريق السحر و « الأثر » ! سبحان الله ! لقد قالوا لى إن « ح » متعلقة ذكية مستنيرة ، فهل قصرت فطنتها عن أن تجرب معى أسلوباً آخر غير تلك الأساليب البدائية ؟ إنها معذورة على كل حال : فإنى ما استطعت قط أن أتحدث إلى مصرية من غير أهلى إلا وجدت الجو مليئاً بالسحاب والفيوم مشحوناً بالمهاجرين والظنون ! »



الثلاثاء ٧ من مايو : « وجوب الإقلاع عن كثير من عاداتنا السيئة ومواضعنا الضارة : كالجاملات الزائفة والصدقات الكاذبة . إننا نضيع للمصالح العامة تحت ستار الأدب المصطنع الذى يكن فيه الضجر والياء وبلادة الإحساس . فلم لا نقيم علاقاتنا على الصراحة للتبادلة ؟ لم لا نقبض من الغرب أخلاق الجد والصدق والحزم ، ولم لا نحاول أن نتغلغل إلى أعماق نفوسهم ، بدلاً من تقليد دم فى الظاهر والقشور ؟ لقد حان الوقت لأن نفكر فى أمورنا ونثور على أوضاعنا فنحطم قيود التقاليد للردولة ، ونطرح أقال التكاليف للصنوعة ، حتى نكون جديرين بالحرية التى نطالب بها . لقد صدق « جوت » فى قوله : « إن الحرية شئٌ نحمله فى داخل أنفسنا » . فهل نحن فى أنفسنا أحرار حقاً ؟ » .



الخميس ٩ من مايو : « مامنى أن أكون مشغولاً بعمل يهمنى إنجازَه في وقته ، فأستجمع له فكرى وأوجه إليه همى ، فيجىء زائرٌ ثقيلٌ — يدعى أنه صديق حميم — على غير موعد بيننا معلوم ، فيجلس عندى ويطليل الجلس ، غير طابىء بإضاعة وقته ، وغير مدرك لثقة ضجرى ونفاذ صبرى من حديثه السقيم وصوته الكريه الذى أورتنى وجع الدماغ دون أن أسمع منه شيئاً ! ليت هذا « الصديق » يدرك أن واجبات الصداقة شئ آخر غير هذه المظاهر للزورة للردولة ، المتمثلة فى الزيارات الطويلة المفاجئة والمحكايات التافهة البائخة . »

* * *

الأربعاء ١٥ من مايو : « هل يفهم شباب الجامعة أن القراءة لكتاب جيد بمثابة اكتشاف لأنفسنا ، وفتح باب على العالم ؟ اللهم احفظ علينا نعمة البصيرة مع نعمة البصر ، حتى نستطيع أن نقرأ بعيوننا وقلوبنا . »

* * *

الخميس ١٦ من مايو ١٩٧٩ « أحمذك اللهم حمداً كثيراً : هديتني إلى الصبر الجميل ، فنحتنى ماعودتى بواسع كرمك ، وفرجت كرتبى من حيث لا أحتسب ، ومن الظلمة الخالكة فجرت النور الساطع يثب على وعلى المالمين من عبادك المهتدين .

إنى أحيا هذه الأيام ، فى عالم مسحور ، نسيت فيه آلامى الماضية جميعاً .
القراءة — مع التهم — متعة طالية غالية لمن ألقى السمع وهو شهيد . »

* * *

الجمعة ١٧ من مايو ١٩٢٩ : « أعددت نفسى منذ الفجر لقضاء يوم جميل سعيد : فتلوت ماتيسر من « جزء عم » مع تفسير الإمام محمد عبده ، كما طالعت قسماً كبيراً من أحاديث الرسول فى « صحيح البخارى » مع التأمل والتدبر والتمرض للنفحات . ثم توجهت إلى مسجد الأمير فاضل بدوب الجمميز ، لصلاة الجمعة بعد الاستماع إلى تلاوة « الشيخ رقت » التى كأنما كانت تنقلنى إلى جنات النعيم . الصبحية كلها إشراق ونورانية . والعصرية قضيتها فى « جزيرة الشاى » (بحديقة الحيوان) ، وأنا فى نشوة متجددة بالعودة إلى « جوتة » بعد وحشة طويّة .

ربنا لك الحمد . لقد هديتنا إلى صراطك المستقيم ، ولكن كثيراً من خلقك لا يعلمون .

* * *

الخميس ٢٣ من مايو ١٩٢٩ : « ذهبت اليوم إلى إدارة الجامعة بقصر الزعفران للاستفسار عن موعد الامتحان فى مادة « فن المكتبات » ، فدهشت حين علمت أن أحداً من الطلاب الأربعين أو الخمسين ، الذين سجلوا أسماءهم معى فى هذه المادة الإضافية أول العام ، لم يطلب التقدم إلى الامتحان ، وقيل لى إن الجامعة رأت لذلك المدول عن عقد امتحان فيها . ولكنى لم أقتنع بوجاهة هذا القرار ، وأصررت على التقدم وحدى ، على الرغم من أن هذه المادة لم تكن مقررة علىّ ، وكتبت من فورى خطاباً إلى مدير الجامعة الأستاذ لطفي باشا السيد ، أعبر فيه عن هذه الرغبة .

ولست أدري لم لا يسلك الطلاب عندنا سبيل الجد فى تحصيل المعرفة وتأميل الثقافة ، ونحن فى بلد حرمة السياسة منهما أجيالاً وأجيالاً ؟

لقد انتهت سياسة «دتلوب» إلى غير رجعة ، وأتاحت لهم الجامعة كل فرصة . ولكنهم لا يزالون متشبثين بالفكرة البالية ، فكرة « حفظ المقررات » لنجاح في الامتحانات ، ونيل « الشهادة » للحصول على الوظيفة ! وكثيراً ما مسمتهم في المناقشة محتجون بالمثل الجارى : « ساعة لقلبك وساعة لربك » . ليهم يعملون وفقاً لما يقولون : فإني لا أرى في أيامهم ساعة لقلب ولا ساعة للرب !

* * *

الثلاثاء ٢٨ من مايو ١٩٢٩ : « أهداني أستاذنا الشيخ مصطفى عبدالرازق نسخة من ترجمته الفرنسية لرسالة التوحيد للشيخ محمد عبده . فمكفت على قراءة المقدمة الجميلة المستفيضة التي قدم بها للطبعة الفرنسية » عن أفكار محمد عبده وآرائه .

ليت العارفين من علمائنا وأدبائنا يهتمون بترائنا الفكرى اهتماماً جاداً دائماً ، حتى يقدموه إلى العالم العربى فى الصورة اللائقة به ، على نحو ما رأينا من جهود أستاذنا الجليل فى « رسالة التوحيد » .

بارك الله صنيعه ، وسدد خطى العاملين .

* * *

الخميس ٣٠ من مايو ١٩٢٩ : « قدمت للامتحان فى « فن المكتبات » وحدى ، أمام لجنة مكونة كلها من الأساتذة الأوربيين : « جروجان » (البلجيكي) و « كاپوفيللا » (الإيطالى) و « دوب » (البلجيكي) . وظلت اللجنة تسألنى وتستمع إلى إجاباتى فى سرور ظاهر ، نحو ساعة من الزمان كنت أقرر آراء الأستاذ « جروجان » وأضيف إليها ملاحظات من عندى

واعراضات تمن لي ؛ وكنت ألاحظ كلما وجهت اعتراضاً أن أسارى وجه الأستاذ تنبسط وهو يتسم ويهز رأسه تميراً عن ارتياحه وانسراحه . وانتهى الامتحان بإعلان اللجنة أنها رأت أن تمنحني أعلى تقدير (الدرجة الأولى) ..

الآن تبينت أين تكن القوة في أخلاق هؤلاء الأساتذة الأفاضل : تكمن في روح الإنصاف التي تحملهم على تقدير الرأي لقائه دون تأثر بشخصية صاحبه .

وشتان بين مسلك هؤلاء ومسلك بعض أعضاء لجان الامتحان عندما لقد كنت محمّت من أستاذنا مصطفى عبد الرازق أن الأستاذ الإمام قد ابتلى في امتحان « العالمية » بتعصب أكثر أعضاء اللجنة الذين أجمعوا أمرهم على حرمانه من هذه الدرجة ، ولم يظفر منهم بعد الجهد الجهد إلا بالدرجة الثانية !

* * *

الأحد ٩ من يونية ١٩٢٩ : « فرغت اليوم من قراءة رواية « مانون لسكو » للأب بريفو : هذا هو الأدب كما أفهمه : ارتفاع في العاطفة ، وإبداع في التفكير ، وإعجاز في التعبير » .

* * *

الاثنين ١ من يولية ١٩٢٩ : مهمة الجامعة في نظري لا ينبغي أن تنحصر في البرامج الدراسية للألوفه في كل كلية ، بل إتاحة الفرصة لكل طالب أن يدرس تحت إشراف أستاذ متخصص علماً من العلوم أيّاً كان أو فرعاً من فروع المعرفة محبباً إليه . ويقوم الطالب في هذا الفرع ببحوث يقدمها آخر العام إلى الأستاذ للشرف ، فتكون هذه أساساً للحصول على الشهادة في ذلك العلم أو في تلك المادة . ولست أرى معنى لتوزيع مواد الدراسة

على سنوات أربع أو خمس كما هو حاصل الآن ، لأن النتيجة في هذا الوضع حشو ذهن بالملومات المشتتة وإرهاق الذّاكرة بالمحفوظات المشوشة يفرغها الطالب على أوراق الإجابة يوم الامتحان ، دون فهم أو تعمق أو ابتكار ، ولا يبقى منها شيء بعد حصوله على ما يريد .

* * *

١٨ من يولية ١٩٢٩ : « نشرت » السياسة « اليومية تقريراً كتبته لجنة الجامعة في ردها على آراء الخبيرين المنتدين لتتوفيق بين « الجامعة » و « الطلبة » . ولم أقرأ التقرير بعد ، لأنني مشغول بقراءة رواية « تس البربيلية » للأديب الإنجليزي توماس هاردى . ولا أعلن أن من أعضاء لجنة الجامعة من هو مشغول مثلي بقراءة نفائس الأدب الغربى .

* * *

الأحد ٢١ من يولية ١٩٢٩ : « نشرت مجلة « كل شيء » صورة الأنسة فضيلة عارف كريمة إبراهيم عارف بك مدير إدارة المجالس الحسبية بوزارة الحفانية . . . وقد فازت هذه الفتاة في امتحان البكالوريا على ، وكانت الأولى في مدرسة شبرا الثانوية ، وكافأتها وزارة المعارف بأن ردت إليها المصروفات المدرسية . . .

إن نشر هذا الخبر مع صورة الفتاة قد أثر في نفسى خواطر كثيرة : منها أن هذا الطراز من البنات المصريات هو الذى يستحق وحده أن أعرفه ، وأتتأخسأ ألا تواصل هذه الطالبة الممتازة دراستها في الجامعة : فهي فتاة جيلة ، وقد يكون أهلها من التمسكين بالتقاليد العتيقة ، فيبادرون بتزويجها من أحد الأثرياء من أبناء القنات ، وهم فى الغالب عاطلون من كل علم وثقافة — وأغلب الظن أن مثل هذا الزوج القارغ

لن يقبل أن يرى زوجته تعوقه في المعرفة وإن كان يتمنى أن تكون فوقه
مالاً وعقاراً .

وخطر لي أيضاً أن القائمين على أمر التعليم ما داموا يقدرّون الممتازين
فيلمّ لا يتوسعون في مبدأ المكافأة، فيعفونهم من نفقات التعليم في الجامعة ،
ويعنّوهم الجوائز التشجيعية ، قبل إرسالهم في بعثات علمية .

إلى متى يظل التعليم عندنا ترفاً ، وينظر الناس إليه نظراً إلى النواقل ؟

* * *

الخميس ١ من أغسطس ١٩٢٩ : « في كتاب « نشته » المسمى « هكذا
قال زرادشت » فصول أستمتع الآن بقراءتها : الحرب — الصنم الجديد
(الحكومة) — القراءة والكتابة — ألف هدف وهدف ... ولو كان
لدى وقت لقمّت بترجمة الكتاب وغيره من مؤلفات الشاعر الفيلسوف
إلى العربية ، خدمةً لجمهور القراء الذين لا يستطيعون أن يحكموا على الأعمال
الأدبية أحكاماً صحيحة ، لقلة محصلهم من الثقافة العامة ، ولقصورهم عن
قراءة اللغات الأجنبية » .

* * *

الأحد ٤ من أغسطس ١٩٢٩ : « أيلري أغنياؤنا ووجهاؤنا أنهم
يعملون على استهلاك ثروة بلادنا وانتقالها إلى أيدي الأجانب : زاهم وقد
جسوا ديدنهم كلما أقبل الصيف أن يشدوا رحلهم إلى أوروبا ، ينفقون
بين ربوعها ومغانها كل ما ادخروه في قرى مصر أو اقتطعوه من قوت
الفلاح . ثم يعودون مع الخريف إلى البلاد ، ووظفهم خال ، وغطرتهم
لا حادها ، وكأنهم « جاءوا بالصبح من ذيله » !

فيلم لا تفكر الحكومة في العمل على تجميل شواطئ بلادنا وهي قد لا تقل عن شواطئ كثير من بلاد أوروبا مناخاً وجمالاً طبيعياً ؟ إن الاهتمام بتمنية موارد الثروة الوطنية ، والعمل على توفير كل ما يُحِبُّ الناس في أرض الوطن ، هو أنفع وأبقى من النظر بمقعد في الوزارة أو في البرلمان .

* * *

الثلاثاء ٢٠ من أغسطس ١٩٢٩ : « فرغت من قراءة « بحر الإسلام » من تأليف الأستاذ أحمد أمين : فوجدته كتاباً قيماً ، جاداً ، خصب الأفكار ، مستقيم المنهج ، وتبينت فيه كثيراً من الغلال الطيبة التي امتازت بها شخصية مؤلفه على ما عهدناه . لقد صدق الكاتب الأوروبي الذي قال : « إن أسلوب (الكتابة) هو الإنسان » .

* * *

الخميس ٢٩ من أغسطس ١٩٢٩ : « أيام معدودات تقضيها على الأرض ، وسنعود من حيث بدأنا ، ولا يبقى منا غير الذكرى . وقد تغيب الذكرى في طي القبور كما تغيب الجسوم : إن الذكرى الطيبة هي الحياة بعد الممات » .

* * *

السبت ٧ من سبتمبر ١٩٢٩ : « اكتمحت مياه النيل جزءاً من الجسر المقام بمخائنه ، جهة مزغونة ، فارتفعت أصوات النسوة بالصياح والمويل . ولكن سواعد الرجال سرعان ما آنجزت سده في هدوء وتشمير . هكذا الدنيا هنا : أناس يصخبون ولا يعملون ، وأناس يعملون ولا يتكلمون .

على كل حال بدأت أخشى على كتيبي من أن تفرقها مياه النيل إذا بدا لها أن تتحدى الجسور » .

* * *

الأربعاء ١٨ من سبتمبر ١٩٢٩ : « أرى الخير في أن تقضى الأيام المقدرة لنا على الأرض في صفاء مع الناس وتواد وسلام : الحياة في المجتمع حافلة بالمتاعب مشوبة بالأكلار ، وتجنب معاداة الناس يخفف وطأتها بقدر ما في الإمكان » .

* * *

الخميس ١٩ من سبتمبر ١٩٢٩ : « أضيف اليوم إلى خاطر الأمس أنني أوتر على كل حال ألا أعول إلا على نفسي في تحقيق ما أصبو إليه من آمال : فالنفس هي المحقل الوحيد الذي لا تستطيع أن تناله الصهام » .

* * *

الجمعة ٢٠ من سبتمبر ١٩٢٩ : « نحن في هذه الحياة كمن هو في لجة طامية لا ينجو من الفرق فيها إلا من استطاع أن يتعلق بغرض يرى منه الرسو إلى مرفأ . فلنحدد لأنفسنا أغراضنا ، ولنرسم خططنا حتى لا نشبب أو نفرق » .

* * *

اللاثين ٣٠ من سبتمبر ١٩٢٩ : « عندي أن الأفضل أن نسخر للمادة لخدمتنا ولتقتر من مسرات الحياة بأوفر نصيب ، لا أن نعكس الآية ، فنتكالب على طلب المادة حتى نفسي أغشنا ونصبح لها مسخرين . وإلا فاعسى أن يكون الفرق بين حياة الإنسان وحياة سائر الحيوان ؟ » .

* * *

الثلاثاء ١ من أكتوبر ١٩٢٩ : « الأحياء ، جميعاً موجودون ولكن ليس « كل الموجودين » أحياء » .

* * *

الجلس ١٠ من أكتوبر ١٩٢٩ « يبدو لي أن في القوانين البشرية نقصاً يجعلها مكروهة عند أكثر الناس : ذلك أن كل همها أن تصاقب المسيء ولا تعني بمكافأة المحسنين ؛ وليس في مواد قوانيننا الوضعية للإحسان مكان ».

* * *

الجمعة ١١ من أكتوبر : « يقول هنري برجسون الفيلسوف المعاصر إن الأولي بالفكرين والفلاسفة ألا يشغلوا أنفسهم بالرد والتفنيد لنظريات من سبقوهم ، وخير لهم أن يقدموا للعالم نظريات إيجابية جديدة » .

* * *

الأحد ٢٠ من أكتوبر ١٩٢٩ : « ساق لنا أستاذنا الدكتور منصور فهمي قصة واقعية حدثت في يولية من هذا العام ، ومنها يتبين المدى الذي بلغته الوطنية الألمانية من النبل والقوة . قال حفظه الله : ذهبت السيدة هدى شعراوي إلى برلين لحضور أحد المؤتمرات النسوية الدولية . فطلبت من صديقة لها أن تبعث إليها بوصيفة تعرف اللغة الفرنسية لتستعين بها طوال إقامتها في العاصمة الألمانية . فأرسلت لها صديقتها الوصيفة المطلوبة : ولكن اتضح بعد ذلك أن هذه الوصيفة لم تكن تعرف من الفرنسية إلا القليل ، فصرقتها السيدة هدى في نهاية اليوم بعد أن تفحصت مكافأة مالية طيبة ، معتذرة إليها عن اضطرارها إلى الاستغناء عن خدماتها ، لأنها ليست الشخص المطلوب . وفي صبيحة اليوم التالي فوجئت السيدة هدى بالوصيفة ترسل إليها بطاقة من الأزهار مع رسالة بخطها تقول فيها : « سيدتي . يبدو لي أن من أوفدوني إليك لم يدركوا حقيقة مرادك ، فآلذب ليس ذنبي . وبما أنني لم أخدمك خدمة تماثل المكافأة التي أعطيتها أمس فأني أستسمحك في أن

أعيدها إليك طى هذه الرسالة ، وكل رجائي إليك يا سيدتي ألا يكون هذا الحادث قد ترك في نفسك أثراً سيئاً عن برلين . ومع اعتناري هذا أبيع لنفسى بأن أرسل إليك باقة صغيرة من الأزهار لترى بها حبرتك .

حقاً إن الوطنية الصحيحة تعمل ولا تعلن عن نفسها ، كما قال تاسم أمين . وعندي أن قوام كل عمل فاضل هو « الدمة » و « الضمير » . وحيث يكون الضمير تكون الأخلاق السليمة ويكون الدين الصحيح .

* * *

الأحد ٣ من نوفمبر ١٩٢٩ : « أتفق مع ديكورت في قوله إن أولئك الذين منحهم الله عقولاً لابد أن يستعملوها في السعى إلى معرفته تعالى وإلى معرفة أنفسهم .

وعندي أن هذا هو للمبار الذي يجب أن تتخذه في الحكم على أرباب الفكر وأصحاب العقول » .

* * *

الأربعاء ٢٧ من نوفمبر ١٩٢٩ : « أُلقيت الدرس الثاني من الدروس الفلسفية على طلبة السنة الرابعة عن « الرأي والعلم والاعتقاد » عند كانط ، اعتماداً على ما جاء عن هذا الموضوع في كتابه « نقد العقل الخالص » . وجدت وجوهاً للمقارنة كثيرة بين كانط والإسلاميين عموماً والنزالي خصوصاً . وقد وردت على خاطري هذه المقارنات عفواً وبغير تكلف ، لأنني قد بذلتُ جهداً كبيراً في تعمق آراء النزالي قبل دراسة كانط . وأعتقد أن هذا شرط الإتيان في كل عمل عقلي : محاولة الوصول إلى الأصول » .

* * *

السبت ٣٠ من نوفمبر ١٩٢٩ : « أجاهد نفسي وأروضها على تحمل الناس والصبر على إساءاتهم ، والمغفرة عن أخطائهم ، مادمت مطمئناً إلى حسن نياتهم : فإني لو أخذتهم على ما هم عليه في ظاهري لاعتزلتهم وباعدت بيني وبينهم » .

* * *

والآن أختتم يوميات عام ١٩٢٩ بيتين من مسرحية « كما تريد »
لشكسبير :

طهارة بعض الناس حرب عليهم وفضلهم خصم لهم وغريم
وأنت من الأظهار والطهر خائن يتم كما نمت عليك خصوم



سوانح مطوية

عدت في مستهل سنة ١٩٣٠ إلى ديكلوت ، بتوجيه من أستاذنا « لالند » . أشار الأستاذ الجليل بأن أبحث مسألة التمييز بين النفس والبدن (أو الفكر والمادة) في الفلسفة الديكارتية . فانهزت الفرصة وآليت على نفسي أن أعيد دراسة « أبي الفلسفة الحديثة » دراسة تعمق وتمحيص ، وأن أنظر في أصول مؤلفاته ، وأقصي آراءه من نصوص كتاباته لا من أقوال الباحثين عنه . فرجعت إلى مجموعة آثاره المنشورة في الطبعة المعتمدة الكبيرة ، طبعة أدام وتايرى . وكان أول ما استرعى نظري العناية الفائقة التي بذلها هذان العالمان المثبتان في إخراج هذه الطبعة ، محققةً على أوثق أصول التحقيق العلمي ، ومنشورةً على نفقة الدولة الفرنسية . وخطر لي أن أوازن بين ما يصنعه هناك وما صنعه هنا ، إحياءً للتراث الثقافي القوي ، الذي هو في الوقت نفسه تراث إنساني . ووددت أن يدرك أولو الأمر في وزارة المعارف المصرية أن المعرفة ركن أساسي من أركان الحضارة ، وأن من لا ماضى له فيها فلا مستقبل يرجى له . ألا تستحق آثار الشيخ محمد عبده شيئاً من عناية الوزارة التي تقوم على التعليم . فتطبعها طبعاً يليق بمنزلة هذا الإمام من تراثنا الفكري المجيد ؟

* * *

١٠ من يناير ١٩٣٠ : « قرأت في عدد « الأهرام » بتاريخ الأربعاء ٢٦ من سبتمبر ١٩٢٨ (وكنت محتفظاً به في أوراقى) أن الميجر بولسون نيومان قد أصدر كتاباً بعنوان « بريطانيا في مصر » ، ذكر في الفصل

السادس منه عن « الامتيازات الأجنبية » أموراً لست أدرى كيف سكتنا عليها طوال هذه السنين ! إن هذه الامتيازات امتهان لكرامتنا في بلادنا ، وعقبة كأداء في سبيل كل تقدم وإصلاح ، ووسيلة دأمة لتدخل الدول الأجنبية في الشؤون المصرية ، وخرصة شائنة تمكن المجرمين وخرى القمة من الأجانب أن يهربوا من سلطة القانون ، ومن دفع الضرائب ، ومن للنول أمام المحاكم الوطنية . وأكثر من هذا كله أن « جميع التهم الجنائية التي توجه إلى الأجانب — عدا القليل منها — يحاكم عليها المتهمون في المحاكم القنصلية التابعة لجنسية كل منهم » ، و « أنه لا يجوز للبوليس المصرى دخول منزل أحد الأجانب بشير أن يستصدر أولاً إذناً بذلك من قنصله . ولا يسوغ له أن يخل من دون إذن خاص منزل أى أجنبى إلا لأسباب ضرورية جداً . . . » « وإن الحكومة المصرية لا يتسنى لها أن توسع نطاق الضرائب لأى مدى ، مادام للدول الحق في الاعتراض على فرض أى ضريبة مباشرة على الجاليات الأجنبية التي بيدها معظم تجارة البلاد ومناعها . وللمحصل على مصادقة جميع الدول التي تبلغ خمس عشرة دولة يجب الالتجاء إلى مفاوضات سياسية لنهاية لها . . . » .

فأين إذن ذلك الضمير الذي يتشقق به الأوروبيون ؟ وأين إحساسهم بالمعالة ؟ نعم لقد ماتت المعالة في أوروبا ، كما قال « رومان رولان » ! .

* * *

٢٢ من يناير ١٩٣٠ : « أتابع دراسة ديكاوت من مؤلفاته وكتباته . وألاحظ كلما تقدم في السير في الدراسة أن شخصية الرجل وآراءه أصبحت محبة إلى مأنوسة عندي ، وأن الصورة التي ترسم في مخيلتي لهذا الفيلسوف الفرنسي الكبير لا تختلف اختلافاً كبيراً عن الصورة التي ما زلت أعتملها

لذلك العامل للمصرى الصغير للوكل بإضاءة مصابيح النور في شارع البرموني بحى عابدين: فقد كنت في صباى أرقب حركاته ساعة الأصيل ، وهو يصعد على السلم الطويل ، لينظف مصباح الغاز للثبت في أعلى عمود النور ، أمام المنزل الذى كنت أقيم فيه . فإذا تمت عملية التنظيف هذه أشعل الضوء في المصباح ، وعود سيره إلى المصابيح الأخرى ينظفها ثم يشعلها واحداً واحداً . لقد ظلت وظيفته هذه الشخصية المصرية المألوفة ترمز عندى إلى مهمة ضرورية في الحياة جداً وإن يكن الكثيرون لا يلقون إليها بالاً ، مهمة من أخذ على طاقه إزالة الشوائب التى تعوق بلوغ الضوء إلى الناس ساطعاً وضاء . ومنذ أن عدت إلى ديكارت أدرس منهجه ومنهجه ، دراسة تأمل واستقصاء ، وصورة صاحبي القديم بشارع البرموني تبرز أمام بصرى مقترنة بصورة « أبى الفلسفة الحديثة » ، الموكل بتنظيف الأذهان وتنوير العقول . لقد وجدت القبه كبيراً بين الرجلين رغم اختلافهما في الزمان والمكان واللسان : وتراعى لى أن ديكارت أراد أن يفعل بالعقول ما كان يفعله صاحبنا بالمصابيح : أراد أن يمكن للنور القطرى الموصل إلى اليقين ، كما كان صاحبنا يمكن للضوء الصناعى الموصل إلى وضوح الرؤية والسير المأمون »

* * *

٢٤ من فبراير ١٩٣٠ : « عاب محمد عبده بالأمس ما نعيه اليوم على أولئك الذين فهموا فضيلة « الشرف » على غير معناها الحقيقى وصرقوها إلى مدلول زائف بعيد كل البعد عن ملولها الصحيح ، فقال رحمه الله في « الروة الوثقى » : « الشرف كلمة يهتف بها أقوام مختلفة من الناس . إلا أن أ كثرهم عن حقيقة معناها غافلون : فتنة ترى الشرف في تشييد القصور ، والتعالى في البنیان ، وزخرفة الحوائط والجدران ، ووفرة المخدم والحشم ، واقتناء الجياد

وركوب العربات وفئة أخرى تتوهم أن الشرف في لبس الفاخر من الثياب ...
 وفئة تتخيل الشرف في الألقاب والرتب كالليك والباشا؛ أو في الوسامات
 بالنيشين ... ويسهر الواحد منهم ليله ويقطع نهاره « بالفكر في وسيلة
 ينال بها لقباً من تلك الألقاب أو يحصل بها وساماً أو يستفيد وشاحاً، وسواء
 عنده الوسائل يطلبها أيا كان نوعها، وإن أقضت إلى خراب بلاده أو إذلال
 أمته أو تخزيق ملته ... » ماذا يمجذ من نفسه المباهى بقصوره وألقابه ؟ .
 ألا يحس من نفسه أنه وإن حاز منها أعلى ما يتصوره العقل، فذاته التي هي
 أعز لديه من جميع ما كسب لم تستعد شيئاً من الكمال، وأن جميع ما حصله
 فهو أجنبي عنه، وليس له نسبة إليه إلا نسبة العناء في تحصيله ؟ ... فإن نال
 الكرامة عند بعض السذج واللقب معلق عليه، أليس ذلك تعظيماً للقب
 لا للملقب به ؟ ألا تكون هذه الكرامة طارضاً سريع الزوال، بل ربما
 ظاهراً لا يحس بواطن القلوب ؟ .

مرة أخرى أقول إن مصدر البلاء أن هؤلاء الناس لا يفرقون بين
 العرض والجوهر، ولا بين الدخيل والأصيل، وصدق أبو تمام إذ قال :
 وقد ينعم الله بالبلوى وإن عظمت ويبتلى الله بعض القوم بالنعم

* * *

٢٦ من فبراير ١٩٣٠ : « ألتقيت اليوم، بالمخرج الشرقى بالكلية،
 محاضرتى الثانية باللغة الفرنسية عن « التمييز بين النفس والبدن في فلسفة
 ديكارت »، أمام جمهور طلبة قسم الفلسفة وبحضور الأستاذ الجليل أندريه
 لاند. بسطت في المحاضرة نظرية ديكارت في التمييز الميتافيزيقي بين الفكر
 والمادة، معتمداً في العرض على نصوص متفرقة من مؤلفات ديكارت .
 وختمت البحث بكلمة عن أثر النظرية الديكارتية في تدعيم للذهب الروحي،

وفي تأسيس الليتافيزيقا على علم النفس، وبينت فضل فيلسوف اقرن السابع عشر في وضعه « الوعى » الإنسانى نقطة بداية للمعرفة، وأوردت كلمة هيجل: إن ديكارت هو فى الحقيقة الرائد الحق للفلسفة الحديثة، من حيث أنها تعتمد بالفكر اعتداداً كبيراً وتجعله أصل الأصول جميعاً — وعقب « الأستاذ لالند » على المحاضرة بكلمات طيبة، مشيراً إلى ما بذلت فيها من جهد، وتفضل فسجل بعد ذلك بخطه على نصها المكتوب ملاحظات أعتر بها أيمًا اعتزاز .

* * *

٨ من مارس ١٩٣٠ : « متى نمتى بدراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية عناية أوروبا بالفلسفة الغربية ؟ الفلسفة الإسلامية عندنا قد ترك أمرها فى الغالب للمستشرقين . والغربيون يحصرون ماضى الفلسفة كلها فى تراث اليونان والرومان : ويبحثون فى آثار « يسكال » لدرس الآراء الصوفية ، فى حين أنهم لو خطوا خطوتين إلى الوراء لوصلوا إلى أحضان الفلسفة الإسلامية . وأذكر أنى قرأت فى كتاب عالم غربى عن « فلسفة المصور الوسطى » أن الغزالى — حجة الإسلام — كان له تأثير عظيم فى المفكرين من اليهود الإشبانيين والمفكرين من المسيحيين على السواء : فقد درس الراهب الكاثلاى « رامون مارتى » آثار العرب درساً وافياً، واقتبس كثيراً من آراء الغزالى، فاسياً أن يذكر اسمه ! وكذلك درس « ألبرتوس ماجنوس » (ألبرت الكبير) آراء حكيمنا الغزالى . وماذا أقول عن ابن رشد ؟ ولم نعرف إلا من مؤلفات للمستشرقين مثل — « إرنست رنان » و « جوتيه » — أن فلسفته كانت مهيمنة على الأنحاء فى أوروبا عامة وفى إيطاليا خاصة، وأنه قد كانت فى « بادوا » مدرسة تدعى « للدرسة الرشدية » نسبة إلى الفيلسوف العربى، فيلسوف قرطبة، الذى جعل له « داتى » مكاناً مرموقاً فى « الجحيم » !

أيها الناس ! استيقظوا وتحركوا ، فقد تحرك كل شيء حتى الحجر .

* * *

١٢ من مارس ١٩٣٠ : « طلبت من أستاذنا الدكتور منصور فهمي — وكان قد بلغه نبأ المحاضرة الفرنسية التي ألقيتها عن ديكرات ، تحت إشراف « الأستاذ لاند » — أن يسمح لي بأن أعد تحت إشرافه بحثاً في « الأخلاق الإسلامية في رأى الشيخ محمد عبده » . فرحب الأستاذ القاضل بهذا الطلب ، وأثنى على الروح التي أملت على التفكير في هذا الاتجاه ، وزاد فتفضل فجعل للوضوع ضمن مقررات الدراسة في مادة الأخلاق التي كان يقوم هو بإلقائها على طلاب الفلسفة .

وذهبت توالى إلى المكتبة لأحصر ما فيها من مؤلفات الأستاذ الإمام ، فلم أجد فيها إلا القليل . وعندئذ قررت أن أقتني لمكتبتى الخصوصية مجموعة آثاره للنشورة كاملة ، فبدأت بذلك ، من حيث لا أدري ، عملية شاقة عسيرة : كنت إذا وجدت « رسالة التوحيد » عند أحد باعة الكتب لم أجد عنده « الإسلام والنصرانية » ، وإذا وجدت « تفسير الفاتحة » لم أجد « تفسير جزء عم » ، ولبنت على تلك الحال أياماً بطولها في رحلة إلى أقصى الدنيا ، أى إلى الدكاكين الصغيرة للنشورة هنا وهناك في الأزقة والحدائق والمتاحف لأروقة الأزهر الشريف ! وأتفتت وقتاً وجهداً كثيراً في هذه المحاولة البطولية ، محاولة اقتناء مؤلفات أعظم قادة الفكر في مصر الحديثة ، وكأنا كنت أتمتع بتاريخ رجل نشأ في قبائل « نيام - نيام » أو في بلاد تركب الأفيال ! » .

* * *

١٥ من مارس ١٩٣٠ : « متى تلقى عندنا صيغ التضخيم والألقاب الطنانة ، لنعود إلى بساطة الإسلام وديمقراطيته السليمة : لقد رأى النبي الملوك والأمراء ، وما اتخذ أبهتهم ولا نسج على منوالهم : انظر إليه يكتب إلى ملك الفرس — الذى كان يرى نفسه ملك الملوك — فيقول : « من محمد ابن عبد الله نبي الله ، إلى كسرى بن هرمز ، ملك الفرس » . فما ضرنا لو اهتمدنا يهدى الرسول ، وصنعنا ما يصنع الغرييون فى عرف الخطاب ، فنقول عن كل شخص « السيد فلان » أو « السيدة فلانة » دون تضخيم أو زيادة ؟

* * *

١٧ من مارس ١٩٣٠ : « عجيب والله أمر هؤلاء الناس ١ يزعمون أنهم من أرباب الثقافة ، ويتشققون بألفاظ الحرية والكرامة ، ويتشبثون بالعرض وينقلون عن الجوهر ، وتجرى تصرفاتهم مجرى الآلية والعادات الموروثة بلا وعى ولا تفكير : ليست الثقافة محفوظات ولا شهادات أو دبلومات ، وليست الكرامة وجاهة ولا مظاهر ، وليست الحرية تصفاً ولا فوضى . لو كانوا أهل ثقافة حقاً لما رأيناهم إذا وصل أحدهم إلى للنصب أو الوظيفة المبتغاة نام واستنام وغط فى النوم ، وانصرف عن التطلع إلى أى معرفة ؛ ولو كانوا يدكون مفهوم الحرية الصحيح لعرفوا حدودها ولتبنوا مسئولياتهم واعتبروا عن أخطائهم ؛ ولو كانوا يدرون شيئاً عن معنى الكرامة فما بالهم لا يعرفون لعمل حرمة ويخلطون الهزل بالجد فى أكثر الأحيان ؟ »

* * *

١٩ من مارس ١٩٣٠ : « لم لأنسى بأعلام الفكر عندنا عناية الغريين برجالهم فى كل مجال ؟ هذا ديكورت حين أردت أن أدرس فلسفته بنفسى

وجدت الفرنسيين وقد مهدوا لى سبيل البحث وجعلوه محبباً ميسوراً : اهتموا بطبع مؤلفاته كلها طبعات مختلفة عديدة ، بين منفردة ومجموعة ، وأكاديمية وشعبية . ووجدت هذه الطبعات جميعاً فى مكتبة الجامعة لا يحتاج الطالب إلا إلى الرجوع إليها كلها متى شاء . أما نحن فى مصر فلم يقم منا بعد من من يتولى طبع مجموعة آثار الشيخ محمد عبده ، ولو فى طبعة شعبية واحدة . ترى أنتظر حتى يقوم عنا بهذه المهمة واحد من أفاضل المستشرقين ، ويكتفى الأزهريون منا وغير الأزهرين بإي نكار فضل هؤلاء العلماء الغريبين الأجلاء بدعوى أنهم إفرنجة وغير مسلمين ؟ لقد آن الأوان لأن نكف عن مثل ذلك التطلع المريب والعبث الثقيل !

* * *

٢٤ من مارس ١٩٣٠ : « نعم إن الناس فى الأخلاق درجات متفاوتة ، وكل إناء بما فيه ينضح ، والعرق دساس ، والناس معادن ، كما يقول العرب . من الناس من إذا ترقبوا القرم ، وساعدهم الزمان بها غدروا وخجروا ، وأسأوا إلى المحسن ، وأهانوا الكريم ، وقابلوا الحسن بالقبيح . وفيهم قال الشاعر :

ملكنا فكان المفو منا سجيةً فلما ملكتم سال بالدم أبطح
وحللتمو قتل الأسارى وطالما غدونا عن الأسرى ننف ونصفح
ويكفيكمو هذا التفاوت بيننا وكل إناء باقى فيه ينضح

* * *

٣٠ من مارس ١٩٣٠ : « يتحدثون كثيراً عن « الشرف » و « الكرامة » ولكن أمن الشرف والكرامة أن تنكث بالمهود وأن تخلف المواعيد ،

على نحو ما شاع هنا في المعاملات بين الأفراد والجماعات ؟ لقد قرأت في مجلة « الجديد » أن سيدة فرنسية رفعت دعوى على صديق زوجها الذى دعى عندها للعشاء وقبل الدعوة ولكنه لم يحضر . والجميل فى هذه الواقعة أن المحكمة الفرنسية قد حكمت للسيدة الداعية على الصديق الذى لم يبر بوعده : حكمت لها عليه بغرامتين : بغرامة مالية وغرامة أخرى أدبية . إن فى هذه القضية عبرة لمن يريد منا أن يعتبر . . .

٦ من ابريل ١٩٣٠ : « قرأت فى « معادئات جوته مع إكermann » كلاماً أعجبني ، لأنه مطابق لأفكارى ، قال : « إذا أتا سميت الردىء رديكاً فاذا أفيد ؟ ولكن إذا قلت عن الجيد إنه ردىء ، فأنى أسمى إذن إساءة فادحة . من أراد أن يعمل عملاً صحيحاً فلا ينبغي أن يغضب أبداً ، ولا أن يشغل نفسه بالعمل المسمى إطلاقاً ، وحسبه أن يعمل هو نفسه عملاً حسناً . الأمر اللهم ليس هو أن نهدم بل أن نبني : وفى هذا تجمد الإنسانية الابتهاج الخالص » .

ويبدو لى أنى كنت متبعاً نصيحة جوته دون أن أشعر بذلك : فقد أعجبت بالفزالى ، وديكارت ، وفشته ، ومحمد عبده ، وبرجسون ؛ ولم يحظر ببالى قط أن أعارضهم ، أو أن أتلس مواطن الزلل عندهم : لقد هيأت للجواب الجميلة فيهم أن تؤثر فى آخرها ، ومضيت بنفسى فى طريقى .

١٠ من ابريل ١٩٣٠ : « أعجبتى حكمة مأثورة عن الإمام محمد عبده ، وتمنيت أن نجعلها نصب أعيننا قبل الحكم على الناس ، قال رحمه الله « الدليل على صدق الإنسان فيما يدعيه من الإخلاص أن يبذل من نفسه فى سبيله :

فإن لم يبذل فهو كاذب . ومهما يبلغ الإنسان ولم يُظهر هذا المحك إخلاصه فهو غير مخلص .

* * *

١٢ من ابريل ١٩٣٠ : « في أكثر البلاد الأوربية والأمريكية نلاحظ مما نسمع ونقرأ أن جملة طبقات الأمة تتمتع بالرخاء العام ، ولا نجد ذلك الترف المفرط عند فريق من الناس والفقر المدقع عند فريق آخر . أما هنا فحكوماتنا تسرف في أموال الدولة إسرافاً شنيعاً ، وتمنح كبار الموظفين مرتبات تفرق ما يتقاضاه أمثالهم في البلاد الأخرى ، والأثرياء في بلادنا قلّة لا يعرف أغلبها شيئاً عن معاني الترابط الاجتماعي أو العاطفة الوطنية : وإلا فإفلاهم ينظرون إلى الفقراء من مواطنيهم نظرتهم إلى الغرباء عن الديار ، على أحسن القروض ، أو يعاملونهم معاملة الحشرات الضارة التي يجب إبادةها بأسرع ما في الإمكان ؟ »

* * *

١٥ من ابريل ١٩٣٠ : « ما زلت أمانى هنا من فساد التقاليد وسخافة اللوازمات . وأجد نفسي مضطراً إلى أن أتكم وأُن أستغنى في السعي إلى كسب للماش ، كأنتى أقترف أمراً نكراً ، وأخشى أن ينظر إلى الجهال شذراً . ولست أنسى ما أَلَمّني منذ سنتين حين اقتحمتني عيون بعض الرقماء من « أبناء القنوت » ، إذ ترامت إليهم بعض أخبار كفاحي من أجل الرزق الحلال . . . أما أن أن يثنى هذا الجحوج لجام ؟ ومتى يستطيع الناس هنا أن يفرقوا بين الجواهر والأعراض ، وأن يتخلصوا من عقلية « حسنة وأنا سيدك » ! لست سراً هذه الأمة يفهمون أن العمل شرف ، وأن التملط هو للمرة ،

وأنه لا فضل لأحد في أن يولد من ذوى الحسب والنسب ، ولا في أن يفتح عينيه فيجد أنه ابن لواحد من أهل الثراء أو أصحاب الجاه والألقاب !

* * *

١٧ من ابريل ١٩٣٠ : « قرأت في تفسير « جزء عم » للأستاذ الإمام نقداً دقيقاً للأخلاق في مصر ، لقد وصف في ثنايا تفسيره لآى الذكر الحكيم ، ما آلت إليه حال مجتمع يدعى الدين ، ويتظاهر بالتقوى ، وهو أبعد ما يكون عن روح الدين : لم يبق عنده من الدين إلا ظاهر ليس وراءه باطن ، ثم قال رحمه الله « فلم تبق رغبة تحمى بالناس إلى العمل إلا ما تعلق بالطعام والشراب والزينة والرياش والمناصب والألقاب » . وتكالب الناس على المجد الكاذب « وأحب كل واحد أن يُحمد بما لم يفعل . وذهب الناقص يستكمل ما نقص منه بتنقيص الكامل » .

« أى والله ! لقد انقضى أكثر من ربع قرن منذ سجل الشيخ محمد عبده هذه الملاحظات ، ومع ذلك فإني أكاد أشير بأصبعي إلى كثيرين أعرفهم تنطبق عليهم تلك الأوصاف . »

* * *

٢٠ من ابريل ١٩٣٠ : « ألا تأمل الله الجبل الذى يجعل من بعض الناس خصوصاً لكل جديد ولو كان مفيداً ، إنهم كما قال « الإمام على » أعداء الله لما يجهلون ، ولا يفكرون لأحد أن يتصرف على غير ما يمهدون ، والكثيرون منهم قد يصدق عليهم ما قاله أحد المحدثين : « لئن نسوا أنك أسد قلن ينسوا أنهم ضباع » . ومن هنا كانت قمتهم على التواضع والممتارين » .

* * *

٢١ من ابريل ١٩٣٠ : « كثيرون من ذوى الكفاءات عندنا يؤثرون الدعة والراحة والاستكانة . وتنقصهم روح الثقة والإقدام والاعتحام التى تؤهلهم للنهوض بمجالات الأعمال . ليتهم يذكرون قول شاعرنا العربى :

إذا غامرت فى شرف مروم فلا تقنع بما دون النجوم
فطم الموت فى أمر حقير كطم الموت فى أمر عظيم

* * *

٢٢ من ابريل ١٩٣٠ : « زرت هذا المساء أستاذنا الشيخ مصطفى عبد الرازق بمنزله فى طابدين ، وكان المنزل عامراً بالزائرين . فاكاد يرانى حتى أقبل يحينى ويقدمنى إلى الحاضرين بعبارات تفيض باللطف والكرم الأصيل .

لا أستطيع أن أجد وصفاً جامعاً لشخصية هذا المربي النبيل : كلما رأيته برزت أمام عيني صورة واحد من القديسين » .

* * *

٢٣ من ابريل ١٩٣٠ : « الوطنية الصحيحة تتنافى مع الأخلاق الفاشية فى بعض الأجواء والبيئات ، بل عند بعض القادة والزعماء : كيف يأتلف حب الوطن مع التباغض والتحاسد بين المواطنين ؟ ومتى تقدمت أمة نبغ أبنائها فى تدبير المكائد ونصب الساس ، وكان بمقهم على بعض شرأ مستطيراً ! إن المثل الجارى بين العامة والذى يقول : « إذا البقرة وقعت تكاثرت عليها السكاكين » لا يمكن أن يكون إلا وصفاً لأخلاق قوم فقدوا حس العدالة والرحمة وقطعت بينهم أسباب الثقة والإحسان » .

* * *

٢٤ من ابريل ١٩٣٠ : « هؤلاء المتشككون بما لا يفقهون : يزعمون أن الباب الذى يدخل منه العلم لابد أن يخرج منه الدين ! إنهم مقلدون أو واهمون أو غافلون . ولقد ضلّ « أوجست ككت » و « كارل ماركس » ومن على شاكلهما ضلالاً بعيداً حين ادعوا أن تقدم العلم يجعل الحياة الدينية مستحيلة ، وأن الدين قد أضى شيئاً متخلفاً عن الزمن . ولقد أصاب محمد عبده ووليم جيمس فى التعبير عن هذه الحقيقة الجوهرية العميقة : الدين شأن من شئون الروح لا تستطيع روح الإنسان أن تستغنى عنه كما لا يستطيع بده أن يستغنى عن التنفس . والدين فى جميع الأزمان واحد ، لأنه شعور فطرى ، وحاسة عامة لدى البشر أجمعين . »

* * *

٢٥ من ابريل ١٩٣٠ : « كلما أوغل الناس فى الوقوف على عجائب المعلوم انكشف لهم من الأسرار ما يحار العلم فيه ، وحينئذ يدركون قصور المعرفة الإنسانية ، ويستشعرون جلال القدرة الإلهية . »

من أجل هذا أتوقع أن تزول الهوة المزعومة بين العلم والدين ؛ فيكون من الأمريكان مثلاً زهاد ومتصوفون ، يفزعون أخيراً إلى الإيمان حيث يجدون الراحة والسلام . وقد تنقلب الفلسفة كلها ، قبل انقضاء نصف قرن ، إلى فلسفة دين أو فلسفة أديان ، وتسود الماطقة الدينية أرجاء هذا العالم الحيران .

إنى إذن لمن المتعائلين . »

الباب الثاني

ما الجوانبية ؟

١ - لفتات جوانبية في الأدب والحياة

٢ - ملامح الفلسفة الجوانبية

لغات جوانية في الأدب والحياة

قد يسأل القارئ عن « الجوانية » ماهي ؟ فأقول إنها عندي « فلسفة » ؛ وخير من هذا « طريقة في التفكير » ، ولا أقول إنها « مذهب » : لأن المذهب شأنه أن يكون مطلقاً قد رسمت حدوده مرة واحدة ، وحُبست تأملاته في نطاق معين ؛ بل هي تفلسف مفتوح على النفس وعلى الدنيا ، متعرض لنفحات السماء في كل لحظة ، وطريق مبسوط أمام الوعي ينتظر « السالكين » إلى يوم الدين . فالجوانية إذن فلسفة تحاول أن ترى الأشخاص والأشياء رؤيةً روحية ، بمعنى أن تنظر إلى « المخبر » ولا تقف عند « المظهر » ، وأن تلمس « الباطن » دون أن تقنع « بالظاهر » ، وأن تبحث عن « الداخل » بعد ملاحظة « الخارج » ، وأن تلتفت دائماً إلى « المعنى » وإلى « الكيف » وإلى « القيمة » ، وإلى « الماهية » وإلى « الروح » من وراء « اللفظ » ، و « الكم » ، و « المشاهدة » ، و « العرض » و « البيان » .

ولكن قبل أن أشرع في شرح هذه المصطلحات الفلسفية العامة ، أود أن أعرض طائفة مختارة من الصور الأدبية ، قد تعطى القارئ فكرة بسيطة مبدئية عما أعنيه بالنظر إلى الأمور نظرة « جوانية » ، وعن الأحكام والتصرفات التي أصفها بوصف « البرانية » :

روى أن سقراط رأى رجلاً وسياً بديناً قوى الأركان متين البنيان ، فقال له : « يا هذا كلني حتى أراك ! »

وواضح أن سقراط إنما قصد أن يقول لذلك الرجل : كلني ، حتى أرى
(٨)

ألك قلب ، ألك عقل ، أعندك ذوق ؟ أم أن ما عندك لا يعلم هذه المادة التي أراها أمامي تشغل حيزاً من المكان ، وتميش العمر وتدب على الأرض ، ثم تموت فتستحيل إلى تراب . أفى هذا القضاء وحده تدور ؟ أم أن لك وراء هذا البدن قلباً عامراً بالإيمان وعقلاً مستنيراً بالمعرفة ، وحساً حافلاً بالتجربة ليكون هنالك تطابق بين مخبرك ومظهرك (١) .

ومن روائع التمثيل للنظر الجوانى قول النبي — عليه الصلاة والسلام — في استبعاد التهم البرانى لمعنى الحرية الإنسانية ، والتنبيه إلى ضرورة تقييدها إذا كان فى إطلاقها توقع الإضرار بالغير : « إن قوماً ركبوا فى سفينة فاقسموا ، فصار لكل منهم موضع ؛ فنقر أحدهم موضعه بفأسه ، فقالوا له : ما تصنع ؟ قال : هو مكاني أصنع فيه ما شئت ؛ فإن أخذوا على يده نجاً ونجوا ، وإن تركوه هلك وهلكوا » (٢) .

وواضح من هذا التمثيل فى حديث الرسول أن حرية الإنسان بمعناها الصحيح لا بد أن تكون محدودة بمحدود العقل ؛ وحدها — كما يقول الفيلسوف للماصر كارل ياسبرز — هو « الآخر » أو « الغير » . ومن أجل هذا لم تكن غاية الحرية مفهومة على معنى الجوانى ، هى غاية الاستلاء على الآخر أو التسلط على الغير ، بل الحياة « مع » الآخر ولأجل الآخر : تلك هى علاقة التواصل بالمودة والمحبة التى ينبغى أن تقوم بين « الأنا » و « الغير » كما يقول الفلاسفة المعاصرون ، أو بين « اللومنين » ، كما عبر الرسول الكريم فى قوله : « والذى نفسى بيده ، لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا ، ولا تؤمنون

(١) عن مقال للأستاذ منصور وجب ، منشور بمجربة « الشعب » ، القاهرة ، أول أبريل ١٩٥٩ .

(٢) تنالا من « مجلة الأزهر » القاهرة ، مارس ١٩٥٩ ص ٧٣٨ .

حتى تحابوا : إذ جعل الإيمان « وهو شيء جواني » شرطاً لدخول الجنة « وهي شيء براني » ، وجعل التحاب والتعاطف شرطاً للإيمان نفسه .

ويروى عن الإمام أبي حنيفة — رضى الله عنه — أنه كان يوماً في حلقة الدرس بين تلاميذه، وكان من عادته أن يجلس بينهم جلسة « مريحة » بإسقاط رجله، « لأنه لم يكن يستطيع أن يثنيها من مرض أو من إعياء » كما علل أستاذنا المرحوم العقاد ، (١) . فدخل عليه في درسه ذات يوم رجل مهيب الطلعة ، أبيض اللحية ، كبير المامة ، فضم أبو حنيفة رجله حين وقع بصره عليه ، وواصل درسه لتلاميذه — وكان الدرس في موعد صلاة الصبح . فإذ كان من الشيخ الوقور إلا أن تطلع أبا حنيفة سائلاً : « ولكن ما العمل إذا طلمت الشمس قبل الفجر ؟ » . فكان جواب أبي حنيفة جواباً جوانياً حاسماً ، إذ قال : « العمل أن أبا حنيفة يبسط رجله ويحمد الله » ؛ ودلالة هذا الجواب واضحة : فإن أبا حنيفة حين عرف حقيقة الرجل ، أي حين أطلع على جوانبه من سؤاله ، لم يخدع ببرايه ، فأعنى نفسه من احترامه .

وصورة أخرى للبرانية المتمثلة في التصرفات الآلية والتقييد بالحرفية : « مرض صديق لحامد بن العباس ، فبعث ابنه إليه يموده وأوصاه : يا بني ، إذا دخلت فاجلس في أرفع المواضع ، وقل للريض : ما تشكو ؟ فإذا قال : كذا وكذا ، فقل له : سليم إن شاء الله ؛ ثم سل : من يموذك من الأطباء ؟ فإذا قال : فلان ، فقل : ميمون ؛ ثم سل : ما غذاؤك ؟ فإذا قال : كذا وكذا ، فقل : طعام محمود . — فذهب ، ولما دخل على العليل رأى بين يديه منارة ، فجلس عليها لارتعاعها ، فوقعت على صدر العليل ، فأوجعته ؛ ثم قال للريض :

(١) عباس محمود العقاد : « أنا » (كتاب الهلال ، القاهرة ١٩٦٤) ص ١٣٨ .

ما تشكو ؟ فقال : أشكو علة الموت ؛ فقال : سليم إن شاء الله ؛ ثم سأله :
ومن يحيئك من الأطباء ؟ قال : ملك الموت . قال : مبارك ميمون !
فما غذاؤك ؟ قال : سم للوت ؛ قال : طعام طيب محمود (١)

وكتب الأدب العربي زاخرة بالروايات التي تشير إلى الفرق العميق بين
هذين الأسويين من النظر إلى الأشخاص والأشياء :

« تكلم رجل عند معاوية فنهز (هز في كلامه أى خلط ، وتكلم
بما لا ينبغي) . فلما أطال قال : — أأسكت يا أمير المؤمنين ؟ قال معاوية :
— وهل تكلمت ! »

وواضح أن إجابة معاوية تشير من طرف خفي إلى أن كلام ذلك المهذار
أدنى إلى الريى ، وربما كان الصمت أدنى إلى الصواب ، والى الناطق أعيان
من الى الصامت ، كما يقول ابن الجاك (٢) .

وشهد شاهد عند عمر بن الخطاب — رضى الله عنه — فقال له عمر :
« إيتنى بمن يعرفك . فأتاه برجل فأتنى عليه خيراً ، فقال له عمر : أنت جاره
الأدنى الذى يعرف مدخله ومخرجه ؟ قال : لا . قال : « فكنت رفيقه فى
السفر الذى يستدل به على مكارم الأخلاق ؟ » قال : لا ؛ قال : فعاملته بالدينار
والدرهم ؟ قال : لا ؛ قال : أظنك رأيته قائماً فى المسجد يهيمهم بالقرآن ، ينحفض
رأسه طوراً ويرفعه آخر . قال : نعم ؛ قال عمر : « اذهب فليست تعرفه . ثم قال
للشاهد : اذهب فأتنى بمن يعرفك » .

ومغزى هذه الواقعة جلى لاختفاء فيه : إن هنالك فرقاً كبيراً بين البرانى

(١) تتلا عن مجلة « العربي » ، الكويت ، مارس ١٩٦٣ .

(٢) ابن تيمية : « عيون الأخبار » القاهرة ١٩٢٨ ج ٢ ص ١٧٤ .

والجواني ، لأن حركات النفس شيء غير حركات الجوارح ؛ فالوقوف في المعرفة عند ملاحظة الظاهر مرادف للجهل ومؤد إلى الخطأ في كثير من الأحيان .

* * *

واستعني نظرنا في قراءتنا عن عباقرة الفن في الغرب أن يذكر الكتاب أن « ليوناردو دافينشي » (١٤٥٢ — ١٥١٩) أمضى عاماً كاملاً في تهيئة الجو للناسب لرسم الابتسامة المشهورة على شفتي « مونا ليزه » . فقد وقفت مونا ليزه أمام الفنان سنة كاملة وقال لها بعدها :

« هذا يكفي ، لا ضرورة للعودة بعد اليوم » .

فقلت « مونا ليزه » : « إذن هل تمت اللوحة ؟ » .

فأجاب دافينشي : « لا ، بل لقد بدأت » .

وبدأ الفنان الكبير يرسم الصورة ، مستعيناً بخياله ، تسع سنوات أخرى حتى تمت اللوحة (١) .

وإلى القارئ صورة أدبية مقتبسة من الأدب الغربي الحديث ، توضح الفرق بين نظرتين مختلفتان اختلافًا جوهريًا كما يقال اليوم :

في سنة ١٩١٠ قامت فرقة التمثيل بمسرح « أورانج القديم » بفرنسا بتمثيل رواية « أوديب الملك » . وكان التري الأمريكي « كارنيجي » من شهود المسرحية ، فأعجب بها أعجاباً . وما كاد التمثيل ينتهي حتى نهض منهثاً مدير المسرح الفرنسي في حماسة ، ووجه إليه السؤال التالي :

(١) مجلة « العربي » الكويت ، عدد مارس ١٩٦١ م ١٠٥ - ١٠٦ .

« — كم من الدولارات تلزم لإخراج هذه المسرحية في أمريكا على هذا النحو من الإحسان ؟
فأجاب المدير الفرنسي :

« — مع الأسف يا سيد كارنيجي ، ليست الدولارات هي الشيء المطلوب هنا ، بل يلزم ألفان من السنين ١ » .

هذه الإجابة ، التي تبدو جانبية في الظاهر ، غنية عن كل تعليق . وهذه القصة الواقعية تبين من غير شك مدى الاختلاف بين العقليتين : عقلية الثرى الأمريكى الذى يقوّم كل شئ بالدولار والدينار ، ويقيس مبتدحات الروح بمقاييس الكم والمقدار ، وعقلية الفنان الفرنسى الذى يضع الروح و « الجو » في أعلى مكان : عند الأول ، وفرة الأموال هي العامل الرئيسى الحامى في كل مجال ، أما الثانى فالمعيار الصحيح عنده هو جهد السنين الطوال (١) .

* * *

هذه الصور الأدبية التي أوردناها تمبركلها عن شئ نراه عماداً للجوانية الفلسفية ، ألا وهو : أن الحقيقة يجب أن تلتبس دائماً وراء المظهر الخارجى . وهذا « الماوراء » هو الذى أعنيه مقدماً من معانى « الجوانى » .

والقرآن الكريم حافل بالآيات البينات المعبرة عن هذا النظر الجوانى النافذ إلى جوهر الأشياء والأشخاص ، والفرق الدقيق بين وجيهين متعارضين في القهم والسلوك : نراه يتحلى عن المعانى الأساسية في العقيدة الإسلامية ، فينبى على بعض المسلمين برايتهم للتمثلة في وقوفهم في القهم عند الأعراض

(١) انظر مثلاً لنا عن « سحر باريس » في مجلة « الأدب » ، بيروت ، فبراير

الخارجية وللشاهد المحسوسة ، ومن ثم ظهورهم بمظاهر الإيمان والبر والتقوى وأداء الترائض ، وينبههم إلى أن هداية الدين القويم لا تتحقق إلا باستشعار معانيها الصحيحة المميقة . فقلوه : « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل للشرق وللغرب . ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر ... » (١) وقوله : « قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى » (٢) يفيد إنكار التهم البراني للبر والصدقة ، وتأكيدها معناها الجواني الأصيل . وقس على ذلك قوله : « قالت الأعراب : آمنا ؛ قل : لم تؤمنوا ، ولكن قولوا : أسلمنا ، ولما يدخل الإيمان في قلوبكم » (٣) ، وقوله : « لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ، ولكن يناله التقوى منكم » (٤) .

وقد عبر النبي العربي - صلى الله عليه وسلم - عن هذا المعنى العميق في كثير من أحاديثه ، فقال : « إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم » (٥) : فالتقابل هنا واضح صريح بين المظهر والمخبر ، وبين العرض والجوهر . وقوله عليه الصلاة والسلام : « كم من قائم حظه من صلاته التعب والنصب » ، وقوله : « من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة إلى أن يدع طعامه وشرابه » (٦) ، وقوله : « الصوم جنة » (٧) إنما يفيد أن الصلاة على حقيقتها خليفة أن تنهى عن

(٢) سورة البقرة آية : ٢٦٣

(١) سورة البقرة آية : ١٧٧

(٤) سورة الحج آية : ٣٧

(٣) سورة الحجرات آية : ١٤

(٥) صحيح مسلم ، كتاب القياس .

(٦) صحيح البخاري : كتاب الصوم ، ب ٨ .

(٧) أحد : « المسند » ١٢ ص ١٩٥ .

الفحشاء وللنكر والبغى ، وأن المصوم الصحيح هو الإمساك عن إيذاء الناس
بالتقول أو بالفعل .

وفيما أورده القشيري عن إبراهيم بن شيان ، من أنه قال : « الشرف
في التواضع ، والعز في التقوى ، والحرية في القناعة » (١) - ما يدل على أن
تقويم الأخلاق والأفعال عند الصوفية للمسلمين تقويم جوانى على الأصالة ،
أي تقويم بحسب ما فيها من درجات الجهد لمقابلة النفس ، وكبح غرورها
ومخالفتها عن هواها ، وصدارة فعل القلب على فعل الجوارح . وما من شك
في أنهم إنما يتابعون في هذا التقويم روح القرآن ونصه على السواء .
إن الكتاب العزيز يقول : « ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ،
ويشهد الله على ما في قلبه » (٢) ويقول : « واذكر ربك في نفسك تضرعاً
وخيفة وحنن الجهر من القول » (٣) .

وشتان بين برآنى زائف وجوانى خالص .

(١) الرسالة القشيرية ، القاهرة ، مكتبة صبيح ، ١٩٥٧ م ص ٦٩ .

(٢) القرآن : « البقرة » : ٢٠٤ .

(٣) القرآن : « الأعراف » : ٢٠٥ .

ملاحم الفلسفة الجوانية

تزكية الرعى الإنسانى :

أعود الآن إلى استئناف رحلتنا الفلسفية ، فأدعو القارئ مرة أخرى إلى تأمل الآية القرآنية الكريمة : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » وإلى تأمل الحديث النبوى الشريف الذى يشير إلى أن لكل إنسان جوانياً وبرانياً^(١) ، فأقول إن الآية والحديث قد رسما الطريق السوى لفلسفتنا ، ولكل فلسفة إنسانية جديرة بهذا الاسم الجليل ، منذ سقراط إلى يومنا هذا .

والطريق هو تقديم « الذات » على « الموضوع » ، والتفكير على الوجود ، والإنسان على الأشياء ، و « الروية » على « اللمانية » ، والتمييز بين الداخلى والخارج ، وبين الكيف والكم ، وبين بصر العقل وبصر العين . وذلك ما عبر عنه الإمام على — كرم الله وجهه — فى قوله : « ليست الروية كاللمانية مع الإبصار : فقد تكذب العيونُ أهلها ، ولا يغش العقل من استنصحه » . وقد شرح الإمام محمد عبده هذه العبارة فى تعليقه على « نهج البلاغة » فقال : « الروية : إعمال العقل فى طلب الصواب ؛ وهى أهدى إليه من اللمانية بالبصر : فإن البصر قد يكذب صاحبه ، فيره العظيم البعيد صغيراً ، وقد يره للمستقيم معوجاً كما فى الماء . أما العقل فلا يغش من طلب نصيحته ... وليس العلم قاصراً على شهود المحسوس ... »^(٢)

(١) بهاء الدين العاملى : « الكشكول » القاهرة ١٣١٨ هـ (ص ٨٧ - ٨٨) .

(٢) « نهج البلاغة » (مع تطبيق الشيخ محمد عبده ، ج ٢ ص ٢١٨) .

والصورة التي يرميها القرآن والحديث لحياة الإنسان على الأرض صورة دقيقة رائعة ، صورة مثالية وواقعية معاً . إنها صورة حياة ملؤها الجبود للوصول للإصلاح الداخلي ، أي : الإصلاح الروحي ، والإصلاح الخارجي ، أي : الإصلاح للمادى . وقوامها العمل لتزكية وعى الإنسان لقائه وصلاته بغيره وتحقيق رسالته على الأرض . وإصلاح النفس معناه : إصلاح العقيدة ؛ وعقيدة الانسان — كما يقول الأستاذ عباس العقاد — « شئ لا يأتيه من الخارج فيقبله مرضاةً للداعى أو ممتناً عليه ، ولكنها هي ضميره وقوام حياته الباطنية ، يصلحه إن احتاج إلى الإصلاح ، كما يصلح بدنه عند الطبيب وهو لا يمتن عليه ، ولا يرى أنه عاج نفسه لمرضاته » (١) . والتغيير الجوانى أصعب جداً من التغيير البرانى ، لأن الأول منصب على تغيير الأخلاق والعقليات ، فى حين أن الثانى ينصب على تغيير للرامم والأشكال والنظم الخارجية ، اجتماعية كانت أو سياسية أو اقتصادية (٢) ..

والقرآن الكريم إذ يقول : « ولتكن منكم أمة بأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » إنما يجعل من الدعوة إلى الخير مبدأ لكل حياة إنسانية فاضلة . والحديث الشريف يؤكد أن إصلاح النفس وتهذيب الخلق أساس لكل إصلاح للجتمع : فليست الحياة الدنيا لعباً ولهواً ، ولا زينةً ولا تفاخراً بين الناس ، أو تكاثراً فى الأموال والأولاد ، كما قد يقع فى روع بعض الواهمين . وإذا كان القرآن يستنكر هذا النوع من الحياة ، فليس

(١) عباس محمود العقاد : « عبقرية المسيح » ص ٢٢٣ .

(٢) يقول أبو حيان التوحيدي : « إنما أنت لب فى قعر ، فاحفظ لك بصيانة قفرك ، ولا تمن قفرك بإضاعة لك . واعلم أنك ذو لب واحد وذو قشور كثيرة : وتنتبك من قشورك صب ، وتيامك بلبك أصعب » (« للغابات » ، بتحقيق السندوى ، القاهرة ١٩٢٧ ص ٣٢٩) .

ذلك لأن النعم المادية منكورة مرذولة ، بل لأن من الخطأ أن نجعلها التابة القصوى لحياة الإنسان ، وأن نبطل الجانب الواعي لتلك الحياة ، وهو ما عبر عنه الحديث الشريف باسم : « الجواني » . فالحياة الإنسانية ، كما أرادها القرآن والحديث ينبغي أن تكون حياة واعية المقصد الأسنى من خلق الإنسان ، وهو إقامة خلافة الله على الأرض ، أى تدير شئون الدنيا وفقاً لهداية الخالق تعالى ، ووفقاً لتعاليم رسوله الذى إنما بُعث إلى الناس كافةً ليتمم مكرم الأخلاق . من أجل ذلك كان المؤمنون بالله ورسوله مطالبين بأن ينظموا أنفسهم ، وأن يوحّدوا كلمتهم لكي يؤثروا « حزب الله » ويحملوا رسالته فى طول الدنيا وعرضها ، وإلى كل ركن سحيق ، حتى يعقدوا أواصر الأخوة بين الجماعات التى فرقها التباعد والجف ، والأهم التى أضلتها الظنون الفاسدة والنحل الزائفة . وليست هذه بالهمة اليسيرة ، لأنها تقتضى أن يكون الإنسان واعياً بأن الحياة الروحية لا تنافى الحياة الدنيوية ، وأن الأخلاقية الصحيحة فى الأيدولوجية الإسلامية معناها تدير الحياة المادية لمصلحة البشر ، وفقاً للأحكام والمبادئ السماوية ، وبمباراة أخرى أن الأخلاقية العاملة تقتضى الوعى التام لما ينبغى أن يكون بين الجواني والبراني من صلة وطيدة .

من أجل هذا قلنا إن الجوانية فلسفة تستند على تزيكية الوعى الإنسانى وممارسة الحرية النفسية ، وتسعى إلى تعميق فهمنا للمقاصد والمعانى والقيم . وهى بهذا الاعتبار تمارس الوظيفة الفلسفية على الأصالة : التماس الـ « الب » والمبدأ والكيف والحق . إنها لا تقيس حياة الإنسان الفكرية والعاملة بالمقاييس البرانية ، مقاييس الكم التى تقاس بها المادة والتى تطفى جذوة الحياة الإنسانية وتفرقها فى لجة « الحتمية » ، كما أنها لا تقنع بمنهج التحليل

والحساب والإحصاء : إن هذه إن يُسِّرت لنا أن نقف على الكم والمقدار فإنها تعوقنا دون ريب عن استكناه الفكر وسبر أغوار الكيف ؛ بل إن « العنصر النفساني » يستعصى دائماً على التحليل ، كما يبين لنا « ياسبرز » و « أندريه جيد » . (١)

صحيح أن المخرج السينمائي يستطيع أن يلتقط مقاطعاً من الحياة ويعرضها علينا صوراً مطابقة لها ، فتجواب معها وتتأثر بها ، ولكن الحقيقة أن هذا التجاوب ليس ناتجاً عن حركة الفيلم ، وهي حركة آلية ، ولكنه ناتج عن حركة النفس التي تخلق لدى الإنسان موقعاً معيناً بإزاء الفيلم للشاهد ، يترجم في اللغز الجواني الذي أصفيناه على المراثيات والمسوعات والأنعام الداخلية التي تتردد في جوانب النفس عند مشاهدة المنظر أو سماع الصوت . وقد يقال إن العالم القوي يكشف عنه لنا المخرج السينمائي عالم براني كله : الكائنات والأشياء كانت كلها ماثلة أمامه فلم يكن عليه إلا أن يلتقطها في شباك جهازه الفني ، إن صح هذا التمييز . ولكن الحقيقة أن نفس المنظر إذا سجل في نفس الظروف وبنفس الوسائل من الممكن أن يكون شيئاً آخر لو التقطه مخرج سينمائي آخر . وإذن « فالناظر » هنا لا يقل أهمية عن « المناظر » (٢) ؛ ومن ثم كان الفرق بين مخرج ومخرج .

المعرفة الجوانية :

إن حياتنا الجوانية كالسيمفونية الموسيقية : فكما أن الإنسان لا يستطيع أن يفهم سيمفونية من مجرد الحديث عنها ، بل يلزم أن يتعاطف معها ،

(١) أندريه جيد : « صفحات من يوميات » ١٩٢٩ - ١٩٣٢ بالفرنسية ص ١٣٧ .

(٢) انظر : مجلة « فيجارو » باريس عدد ١٨ يونيو ١٩٦٠ .

فكذلك لا نستطيع أن نسبر أغوار الحياة الجوانية ، مهما استعنا بالأدوات العلمية ، إلا بأن نحياها بأنفسنا وأن نحمل مسئولية معاقبتها : فكما أن أحداً لا يستطيع أن يموت لنا فإن أحداً لا يستطيع أن يحيا أو أن يفكر لنا ، كما يقول هيدجر . وهذا التعاطف العقلي أو الجهد « الجوانى » هو عندنا « ضرورى لكل بحث قويم ولكل ثقافة عميقة ولكل معنى صادق ، وبدونه يمتنع على الباحث أيّا كانت قدرته أن ينفذ إلى الشخصية التى يود أن يتعرف إليها أو أن يفهم الموضوع الذى يريد أن يعالجه فهماً كاملاً » (١) وإنما ينمو الروح الفلسفى الأصيل - كما يقول إميل بوترو - « بالتعاطف مع فكر أئمة الفلسفة ؛ وهذا الفكر نجده على الدوام حياً وعلى الدوام خصيماً ، حين نلتفت إلى آثار الأئمة أنفسهم ، وحين نبذل الجهد لفهم تلك الآثار فهماً ، لا من الخارج ، بل من الداخل ؛ فينتج عن ذلك الفهم إحساس بأن بيننا وبين المؤلف اتصالاً روحياً وطليداً » .

وإنى لأميل إلى الاعتقاد بأنه ليس فى الإمكان الوصول إلى الفهم الحقيقى للشخصية الإنسانية بوجه عام والنفاد الصحيح إلى روح المفكرين للماضين والحاضرين ما لم نمارس ذلك الاتصال للباشر ، أى الجوانى ، وتلك الصعوبة الروحية الطويلة التى تحدث عنها أفلاطون ، فى رسالته السابعة للشهورة : إذ بين أن هنالك فرقاً كبيراً بين الكلام الخارجى الملقوط أو المكتوب وبين النور المنبثق من الداخل ، فقال : « إن الأمر لا سبيل إلى التعبير عنه بالكلام كما يعبر عن سائر الأشياء والموضوعات ، وإنما بعد الصعوبة الطويلة فى هذا الشأن نفسه وفى الحياة ممّا يحيل أن نوراً يتفجر فى النفس بواسطة نار اشتعلت فى نفس أخرى » (٢) .

(١) انظر مقدمة كتابنا « رائد الفكر المرمى » القاهرة ١٩٥٥ ص ١٢ .

(٢) أفلاطون : « الرسالة السابعة » ص ٣٤١ ج .

والمثال للشهور الذى ذكره الغزالي في « الإحياء » يوضح ، على سبيل
المجاز ، الفرق بين ما سميناه بالمعرفة الجوانية والمعرفة البرانية ، قال : « لو فرضنا
حوضاً محموراً في الأرض احتمال أن يساق إليه الماء من فوقه بأنهار تفتح فيه ،
ويحتمل أن يحفر أسفل الحوض ويرفع منه التراب إلى أن يقرب من مستقر
للاء الصافي ، فيتفجر الماء من أسفل الحوض ، ويكون ذلك الماء أصفى وأحوم ،
وقد يكون أغزر وأكثر : فذلك القلب مثل الحوض ، والعلم مثل الماء ،
وتكون الحواس الخمس مثل الأنهار ؛ وقد يمكن أن تساق العلوم إلى
القلب بواسطة أنهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات حتى يمتلئ علماً ،
ويمكن أن تسد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر ؛ ويعمد
إلى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه ، حتى تنفجر ينابيع العلم
من داخله » (١) .

وإلى هذا المعنى أشار « مين دويران » إذ قال : « فرق بين أن نعرف
الحقيقة بأذهانتنا ، وبين أن نجعلها حاضرة على الدوام في نفوسنا » (٢) ، يقصد
بذلك أن يميز بين حقيقة عرفنا رسومها وحفظناها ، وحقيقة ملأت قلوبنا
وعشناها ، كما ميز الغزالي بين صلاة هي عبارة عن ألقاظ وحركات تؤدي أداءً
آلياً ، وصلاة هي مناجاة لله ، تمصم من اقتراف الشرور والآثام ، وكما فرق
بين صيام هو إمساك عن الطعام والشراب ، وصيام هو إمساك عن إبداء
الناس ... وقس على ذلك جميع الأشياء التي يقال أو تؤدي آلياً ومن غير وعي
وتدبر : إنها تختلف اختلافاً عميقاً عن الأشياء التي يضع الإنسان نفسه فيها ،
أو يقبل عليها بكل قلبه . ومن أجل هذا كانت الجوانية عندنا مرادفة لتركبة

(١) الغزالي : « إحياء علوم الدين » ج ٣ ص ١٧ طيبة الحلي .

(٢) مين دويران : « يوميات » — باريس ١٩٥٤ (ج ١ ص ٧٥)

« الوعي الإنساني » ، وكانت البرانية مرادفة لطغيان الآلية والتسجيل الإحصائي و « سد الخانات » ١

والفلسفة في الواقع لا تستطيع أن تجاوز نطاق الوعي الإنساني ، الذي هو نوع من « الكشف » الباطني أو « الوحي » الداخلي . وهذا الوعي على أنحاء : فيكون وعياً عقلياً أو دينياً أو أخلاقياً . ولذلك وجدنا الفلاسفة الأصليين متفقين على الحقائق الثلاث الكبرى : روحية النفس ، ووجود الله ، وقانون الأخلاق . وفي الوعي الإنساني مستويات كثيرة من الوجود ، وفيه مراتب عديدة من الكمال ، ولكن التجريبيين والوضعيين لم يروا فيه إلا للتراتب الدنيا ، مراتب الأحاسيس ، في حين أن العقليين والثالثين إنما رأوا المراتب العليا ، مراتب الأفكار والمثل .

ميثافيزيقا الرؤية الواعية :

وإذن فالجوانية تنطوي على ضرب من الميثافيزيقا يمكن أن نسميها ميثافيزيقا « الرؤية الواعية » التي هي أقرب إلى الرؤية الفنية . ويدهى أن هذه الرؤية ليست هي الرؤية الحسية الفيزيولوجية ، بل هي رؤية روحية نفسية ، هي الرؤية بالمعين « الداخلية » أو « عين البصيرة » كما يقول الغزالي (١) أو « بميون الروح » كما كان أفلاطون يقول . وهذه الرؤية الإنسانية الواعية التي تسجل « لحظات الإلهام الداخلي » (٢) ، إنما تتجلى

(١) الغزالي : « إحياء علوم الدين » ج ٣ ص ١٥ .

(٢) وصف فؤاد كامل لوحة زيتية لأتور كامل : « تكوين » فقال : « انحاء جديد يمتد بنا تماماً عن الصور التقليدية الشائعة ، ولا يفرض علينا إطاراً مبنياً لرؤية وتجديد الشكل والمعنى هنا أصل في كيان السهل الفني ذاته ، يمتد وجوده من عالم غير عالم المراتب الظاهرة ، يسجل لحظات الإلهام الداخلي ، ويكشف لنا عن مواطن الجمال الباطني . . . » (انظر : « المجلة » عدد يولية ١٩٦٢ ص ١٢١) .

ففيها حكمتنا وتجربتنا ورويتنا ، كما أشار هيجل حين قال إن الأمم أودعت في الفن أعمق حدوسها وخواطر قلوبها ، فكان الفن الجليل مفتاحاً لتفهم حكمها ودينها ، وكما بين الفنان المصرى حامد سعيد ، في نظريته الطريفة عن رؤية الأشياء الطبيعية^(١) والأستاذ الفرنسى « رنيه ويج » في كتابه « الفن والروح »^(٢) . وما نحسب أن ابن رشد كان مبالغاً حين ذهب إلى أن النظر الليتافيزيقي أشرف المبادات : « فإن الشريعة الخاصة بالحكام هي الفحص عن جميع الموجودات ، إذ كان الخالق لا يعبد بمباداة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة ، الذي هو أشرف الأهمال عنده وأحظاها لديه »^(٣) .

والجوانية إذ تروم معرفة الأشخاص والأفكار معرفة ميتافيزيقية صحيحة ، أى معرفتها عن طريق « للبادئ » و « من الداخل » أو بضرب من « الانتناس » بها وبمحدد تأليفي فريد يكشف لنا عن ماهياتها ، إنما تنادى بما نادى به الغزالي من وجوب التفرقة بين طريقين في للمعرفة مختلفين جداً : أحدهما طريق الرؤية « الحدسية » بالتعاطف القلبي والمشاركة الروحية ، للودية إلى الجوهر الصافي والموصلة إلى ماسماه الغزالي باسم « النفث في الروح »

(١) حامد سعيد : « في رؤية الأشياء الطبيعية » (بالإنجليزية) القاهرة ١٩٥٢

(٢) في هذا الكتاب يتناول المؤلف دراسة الفن من حيث هو لغة الروح : « لأنه إذا كان للفن لغة هي تلك التي تنطق بها ، فالفن هو لغة النفس الشاعرة الكامنة في أعماقنا » ؛ وهو يبين « كيف أن تطور الفن وتطور الفكر يسيران في خطين متوازيين ، وكيف أن الصور التي يرسمها الفن لها في عصر معين تناظر الصورة التي ترسم في أذهان الفلاسفة والعلماء في العصر نفسه » ؛ وينتهي « ويج » إلى أن « الفن يجاوز نطاق الوعى ويفتح أمامنا باب التجليات الروحانية » ...

(٣) ابن رشد : « تفسير ما بعد الطبيعة » بتحقيق بوجع (بيروت ١٩٣٨ الجزء الأول

أو « النور الذى يقذفه الله فى القلب » ؛ والثانى طريق المشاهدة الحسية أو التحليل المنطقي المؤدين إلى « التفرج » على الأشياء أو ملاحظتها من الخارج ، بالتطويف حولها دون نفاذ إلى كنهها . وقد أراد الفزائى أن يقرب إلى الأذهان ذلك الفرق بين الطريقين ، فضرب مثلاً خلاصته أن أهل الصين وأهل الروم تباهاوا بين يدي أحد الملوك ببراعة كل فريق فى النقش والتصوير . فرأى الملك أن يختبرهم وسلم إليهم صفة لينقش أهل الصين منها جانباً وأهل الروم جانباً آخر ، وأرخص بينهما ستاراً حتى لا يطلع كل فريق على صناعة الآخر . فجمع أهل الروم أصباغاً غريبة لا حصر لها ، أما أهل الصين فشرعوا يجلون جانبهم ويصقلونه من غير أصباغ . ولما انتهى الفريقان من عملهم رفع الملك الحجاب ، فباله أن يرى جانب أهل الصين يتلأأ منه عجائب الصنائع الروحية وينبثق منه لمعان وإشراق ، وعلم أن سبب ذلك أن أهل الصين قد عكفوا على شأنهم ، فلم يدخروا جهداً فى صقله وجلائه ، حتى صار كالمرآة . . . » (١)

وفى عصرنا هذا أوضح « برجسون » هذا المعنى عينه فقال : « لو أن مدينة ما أخذت لها صور فتوغرافية من جميع الأوضاع الممكنة ، فجميع تلك الصور مهما يكل بعضها بعضاً لن تملئ تلك النسخة البارزة التى هى المدينة التى نجهول فيها . ولو أن قصيدة من الشعر ترجمت إلى جميع اللغات الممكنة ، فجميع تلك الترجمات مهما نبذل فيها من محاولات لحسن السبك والصياغة ، ومهما نزد عليها من محسنات وتقيقعات لكى تعطى صورة تزداد

(١) الفزائى : « إحياء علوم الدين » ج ٣ ص ١٩ . راجع بحثاً لنا من « الجوانية الأخلاقية عند الفزائى » (منشوراً فى كتاب « أبو حامد الفزائى . مهرجان الفزائى » دمشق ، مارس ١٩٦١ . القاهرة ١٩٦٢) .

اقترباً من القصيدة ، فإلى إعطية أبداً المعنى الباطن للأصل الذى نقلت عنه .
فالمسورة إذا أخذت من مواضع معينة ، والترجمة إذا صنعت برموز معينة
تبقى كلها دائماً ناقصة بالقياس إلى الشيء الذى صور أو الشيء الذى تحاول
الرموز التعبير عنه . (١)

والتأمل الفلسفى يظهرنا على الفرق الكبير بين موقف الإنسان حين ينظر
إلى الناس والموضوعات بعيون الجسم فيشاهدها من الخارج ، وبين موقفه
حين ينظر إليها بعيون الروح فيشارك فيها ويمانيها من الداخل . إن هذا
الفرق فى الحقيقة تغيير فى « المحور » — بتعبير الأستاذ العقاد — واختلاف
فى الطبيعة ، وليس فرقاً فى الكم ولا اختلافاً فى الدرجة لحسب . وهذا الفرق
بين ما سميت « البرانى » و « الجوانى » قد جلاه الغزالي من قبل بتحليل
نفسى دقيق وبيان فلسفى عميق ينذر أن نجد فى أى أدب من آداب العالم
قديمه وحديثه ما يقاربه فى اللطافة والدفقة والغرارة . نراه فى « معارج
القدس » يشير إلى شدة الاختلاف بين مقاييس الأبدى ومقاييس الزمانى ،
وبعد الهوة بين المعرفة المكانية البرانية ، وبين المعرفة الكشفية الجوانية ،
فيقول : « وكيف يقاس الدوام الأبدى بدوام المتغير الفاسد ؟ وكذلك
شدة الوصول : فكيف يكون ما وصوله بملائة السطوح والأجسام بالقياس
إلى ما وصوله بالبريان فى جوهر الشيء ، كأنه هو بلا انفصال ، إذ العقل
والمعقول واحد أو قريب من الواحد ؟ » (٢) ونراه كذلك فى « مشكاة
الأنوار » يوازن بين عين البصر وعين الروح ، فيقول : بأن البصر لا يدرك
ذاته ، ولكن الروح مدركة لذاتها . والبصر لا يرى البعيد كما يرى القريب ،

(١) برسون : « الفكر والحرك » (الفصل عن المنسل إلى المتأخرين) .

(٢) الغزالي : « معارج القدس » القاهرة ١٩٢٧ .

ولا يرى من وراء حجاب ، في حين أن الروح تكشف حقائق الأشياء وترفع عنها الحجاب . والبصر إنما يدرك في الأشياء ما ظهر منها ، والروح تدرك كلها وحقيقتها ؛ والبصر لا يرى إلا جزءاً يسيراً من الوجود في حين أن الروح هي الوجود بأسره (١) .

والفكر للميتافيزيقي في صميمه رؤية وتأمل في العلاقات بين الروح والوجود . ولا نزاع في أن مقصد النظر الميتافيزيقي أن يؤدي إلى معرفة . ولكن لن يكون لدينا فكرة عن هذه المعرفة ما لم يكن هناك جهد يبذل للتأمل والروية في خلوة روحية كذلك التي تحدث عنها الغزالي (٢) والشاعر « راينر ماريا ريلكه » والفيلسوف « ياسبرز » . قال « ريلكه » : « في هذه الحياة المصرية الصاخبة ذات الصيرورة القسرية الجارفة ، يشعر المفكر بغربة لا سبيل إلى التعبير عنها . إننا في الحقيقة أشبه « بجزائر » ، ويجب أن نظل كذلك ، وإلا فقد قصرنا في أداء رسالتنا . إنما الداخلى وحده هو القريب منا ، وكل ما عداه بعيد عنا ، ولا بد للفكر من الخلوة أو العزلة الإرادية حتى يستطيع أن يبدع وأن يصل إلى جوهر الأشياء . ولكن هذه العزلة عن البراني الطاغى ليست ميسورة لكل إنسان ، والوصول إليها يتطلب كفاحاً ومعارك : « وما أشد التأمر على الصمت الداخلى

(١) الغزالي : « مشكاة الأنوار » ص ٥ .

(٢) ذكر علاء الدين علي زاده السكتواري البوسنوي ، للتوفى سنة ١٠٩٠ م أن الغزالي قال إن : « أول حال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الخلوة ، حيث تنزل إلى جبل حراء ، حيث كان يتخلو بربه ويتسبد ، حتى قالت العرب إن محمداً عشق ربه » وذكر البوسنوي أيضاً أن « أول من آثر الخلوة والوحدة من الصحابة الكرام - رضي الله عنهم - أبو ذر الغفاري رضي الله عنه ، كما جاء في الخبر الصحيح في حقه : يسعى في الأرض بزهدي عيسى ومريم طليهما السلام ؛ وهو سيد أهل الخلوة من الصوفية » (محاضرة الأولائل ومسامرة الأولائل) ص ٧٠ .

الخصيب ١ « وما أكثر التنافس بين عمل المفكر أو الفنان وبين علاقتهما مع الناس ١ (١) » وما أشد حاجتهما إلى رعاية عالمهما الجواني وإتمامه لكي يتيسر لهما يوماً أن يحققا الأثران المنشود بينه وبين البراني كله! ٢ (٢) ويقول « ياسبرز » : « إن ما ندركه في التأمل الميتافيزيقي والحلوة الروحية تلك التي ترفنا فوق أنفسنا في معيشتنا اليومية لا ينبغي أن يتهاف أو يتضاءل ، كما أنه لا ينبغي أن يأخذ أهمية المعرفة التجريبية حين يضطرب العقل إلى امتحان قيمته... وينبغي أن يظل مطلبنا الاسامي أن نتبين هل أساساً في أنفسنا متأثر الحرية أو ألقاً لها ، وهل زكينا في حياتنا كنوز الجوانية أو بددناها ٣ (٣) .

مجاورة المظهر :

وإذن فأول شروع الفكر الميتافيزيقي هو مجاورة « المظهر » إلى ماوراءه . ولو وقف النظر للميتافيزيقي عند التسجيل الخارجي لكان عمله أدخل في مجال الوصف العلمي ، ولتنفخ تبعاً لذلك عن رسالته . على أن العلم نفسه غرضه الحقيقي هو « التفسير » لا « الوصف » خلافاً لما يدعي الوضعيون للنطقيون وغيرهم من أتباع مدرسة هيوم الحسين . وللهذه الحس على أي حال لا يستطيع أن يقوم أساساً لبحث العلمي ٤ (٤) . أما النظر للميتافيزيقي فيبتغي

(١) وايزر ماريا ويلكه : « رسالتي إلى شاعر شاب » ترجمة فرنسية ، باريس ١٩٥١ .

(٢) انظر مقالاً لثسا عن « ويلكه شاعر الأنس والحس والمحبة الخيف » في مجلة « العربي » عدد سبتمبر ١٩٦٣ .

(٣) كارل ياسبرز : « العقل والحرق في عصرنا » (الترجمة الفرنسية) باريس ١٩٥٣ .

(٤) انظر ترجمتنا العربية لكتاب ياسبرز : « مستهل الإنسانية » القاهرة ١٩٦٣ ص ١٥ .

(٤) انظر : بيتر الكساندر : « المذهب الحسي والتفسير العلمي » (بالإنجليزية) لندن ١٩٦٢ - انظر عرض الكتاب في مجلة « الملحق الأدبي لجريدة التيس » عدد ٢٣ أغسطس ١٩٦٣ .

ورؤية الأشياء رؤية روحية فريدة ، من شأنها أن تمتاز الأشياء مرحلة الظواهر ، وتتخطى نطاق «الخارجية» (أو البرانية باصطلاحنا) ، إذ تكتسب جوانية هي جوهرها وماهيتها ولبائها . والحق أن صميم النظر الليتافيزيقي ، بل النظر الفلسفي بأسره ، لا بد أن يكون مجاوزة لـ «الظاهر» وللرئيات والمعارض ، وارتفاعاً إلى الماهيات والمكنونات والداخلات . ولا عجب أن أقدم تعريف للفلسفة تعريف جواني ، وهو ذلك التعريف الذي ذكره «هرقليطس» في وصفه للفيلسوف بأنه «الباحث عن طبيعة الأشياء» . وما يقصده هرقليطس بصارة «طبيعة الأشياء» هو حقيقتها المستورة ودخيلتها الكامنة التي لا تبدو غالباً لمنظرة العابرة . ولعل هذا المعنى هو الذي كان يجول في فكر ابن سينا حين قال في «الفناء» : «الغرض من الفلسفة أن يوقف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه»^(١) . وإذا كان «الوقوف على حقائق الأشياء» أمراً عسيراً يقتضى مشقةً وجهداً ، فالتفلسف على جميع أتحائه ملازم للوعي لا ينفك عنه ؛ والوعي هنا شامل للحدس الذي لا يتناقى مع العقل ، كما رأينا عند الفارابي ، ومتضمن لصفات كثيرة عبر عنها الكندي حين قال : «يحتاج طالب العلم إلى ستة أشياء حتى

(١) صحيح أن الفارابي كان أقل ثقة في قدرة الإنسان من ابن سينا ، إذ نجد العلم الثاني يصرح بأن «الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص والاوزام والأعراض ، ولا نعرف الفصول الغرومة لكل منها الدالة على حقيقته» (الفارابي : «التعليقات» ضمن «رسائل الفارابي» ، طبع حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٦ هـ ، ص ٤ ، ١٣) .

ولكن يجب ان نلاحظ أن الشيخ الرئيس قد قيد «الوقوف على الأشياء» بقيد «على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه» .

يكون فيلسوفاً؛ فإنْ نقصت لم يتم: ذهن بارع، وعشق لازم، وصبر جميل، وروع خال، وطاقم منهم، ومدة طويلة» (١).

ولقد علمنا ديكارت، بما بيّنه من حقيقة «الكوجيتو» — إذ جعل التفكير آية على الوجود وإثباتاً له ولا دليل على الوجود سواه — أن قضية النفس وانتباه ذهنها الشرط الأول لسلوك الطريق الفلسفي. إن قضية «أنا أفكر وإذن فأنا موجود» قضية صحيحة لا ترقى إليها شبهات الاربتيبيين، «لأن مما تأباه العقول أن تصور أن ما يفكر لا يكون موجوداً حقاً حينما يفكر» (٢).

لقد قال ديكارت للإنسان خير ما يمكن أن يقال، قال له: «لا تقبل شيئاً على أنه حق ما لم تتبين بنور القطرة وبداهة العقل أنه حق» وقال له أولاً: «اتق به! أنت تفكر، فأنت إذن موجود»؛ وقال له أخيراً: «أفثق! أنت حر، فأنت إذن مسئول» (٣). وإذن فالنظر الميتافيزيقي الخالص يقرّبنا من حقيقة الأشخاص ويدّينا من كينونة العالم، خلافاً للنظر التحليلي المنطقي أو التجريبي الحسي: فإن الوجود ليس شيئاً قد فرض علينا من الخارج، وإنما نحن نحقق هذا الوجود في الخارج بما نمنحه من تصديق وما نقدره من قيمة، وهو كما قال «كانط» بحق، إنما يكتسب صفة «المشروعية» بعد «تقديم أوراق اعتماده» في نفس ذلك التصديق والتقويم (٤).

(١) الكنتدي: «رسائل الكنتدي الفلسفية» بتحقيق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة ١٩٥٠.

(٢) ديكارت: «مبادئ الفلسفة»، المادة ٧ — ترجمتها العربية، القاهرة ١٩٦٠ ص ٩١ — ٩٢.

(٣) انظر كتابنا: «ديكارت»، الطبعة الرابعة، القاهرة ١٩٥٧.

(٤) انظر مقالنا عن «تداعل الخالص لكانط» في مجموعة «تراث الإنسانية» المجلد الأول، العدد ١٢، القاهرة، ديسمبر ١٩٦٣.

ولا جدال في أن وعى القيمة وحضور الغاية متقدمان على حصول الواقعة وإنجاز الفعل . والجوانية إذ تطلب الحقيقة فيما وراء الواقع لا تزعم لنفسها القدرة أو الرغبة في امتلاكها : لأن الحقيقة متى امتلكتناها ، أو خيل إلينا أننا امتلكتناها ، فقدت مشروعيتها في أن تكون حقيقة ، أى أن تكون هي القوة الروحية التي تمتص الإنسان على الابتكار المتجدد الواعي والسعي الموصول إلى ما ينبغي أن يكون^(١) . على أن الحقيقة إذا تحدت بمحدود برائية أصبحت بذلك « واقعة » ، وجاز لها أن تكون « موقفاً » متجسداً في سلسلة من الواقعات ، يحتاج إلى من يدافع عنه وينتصر له . الحقيقة لا تقتصر إلى دفع من الخارج : إن آيتها وبرهانها كامنان فيها ؛ وإنها « فكرة » تقوم في لب الوجود الواقع ، وهي أشبه بأن تكون واقعة مثالية : ومتى لاحت للمرء على هذا النحو استطاع أن يستشف ، من ثنايا واقعه المثالي هذا ، غاية أخرى أو مثلاً أعلى جديداً ، يصبح — بدوره — مناطاً لسعي الإنسان الجواني ، ذلك الإنسان ليس هو ما يسميه البعض باسم « الإنسان الأعلى » أو « الإنسان الكامل » ، بل هو إنسان خُصب ، متوحد واجتماعي في آن واحد : يحيا في واقعه المشهود ، ولكن المثال القبيى مباطن لكيانه ، ملازم له لا ينفك عنه .

البرهانات الموثقة :

على أن الجواني في كل إنسان من حيث هو كذلك ينطوي على إمكانيات كثيرة قد يتحقق بعضها ، ويبقى بعضها الآخر أفاكاراً لم يتحقق بعد ، أو في

(١) انظر : سيرتيار دوشادان : « الظاهرة الإنسانية » ، لندن ١٩٦٠ ص ٢٨ (من مقدمة جوليان هكسلي) : « إننا معشر البشر تنطوي فينا إمكانيات المستقبل الضائي الذي ستره الأرض ، ونستطيع أن نحقق من هذه الإمكانيات أكثر فأكثر على شرط أن تزيد معرفتنا وأن تضاعف حبنا » .

طريقها إلى التحقق . من أجل هذا نقول : إن « ماهية الإنسان » أو طبيعته لا تُعرف لنا عن طريق ما قد حققه بالفعل في وجوده للعين (أو « الوجود هنا والآن » كما يقول « هيدجر ») ، بل تُعرف بما لم يحققه بعد وبما قد لا يحققه أبداً . وإذن فالإمكانات اللاحقة هي « حقيقة » الإنسان : لأن الحقيقة هنا عبارة عما هو « وراء التحقق » . وعلى هذا النحو تتبين الثورة على الوضع التقليدي لمفهوم الحقيقة : فبدلاً من أن يكون مفهومها هو « مطابقة ما بالأذهان لما بالأعيان » ، كما هو شأنها عند الحسيين والوضعيين ، أو « مطابقة ما بالأعيان لما بالأذهان » ، كما هو الحال عند النقيدين وللثالين الترسنتالين — يصبح هو ما يجاوز كل مطابقة بين الفكر والوجود أو بين الأذهان والأعيان ، ويجب أن نلتزمه عند الإنسان في ذلك الاستعداد النفسى ، الذى هو في صميمه أخلاقى ، والذى يدعوه لأن يحتفظ في حياته بمثله العليا ، ولأن يجعل فكره الواعى مسيطراً دائماً على الأحداث الخارجية . فلا جرم أن الحضارة في جوهرها أخلاقية ، كما يقول « ألبرت شفيتر » : « وليس المنصر الخامس في تقويم الحضارة هو ما أنجزته من أعمال مادية ، وإنما مصيرها رهين بسيطرة الفكر على الأحداث أو عجزه عن هذه السيطرة » . (١).

وإذا قلنا إن الحقيقة كامنة فيما وراء التحقق ، فقد قلنا إنها كامنة فيما وراء المحسوس ؛ وما وراء المحسوس معناه ما ليس مقيداً بقيود الزمان وللكان ، لأن هذا أو ذاك مرتبط بما هو محسوس . ومجاوزة المحسوس في الزمان وللكان مجاوزة للنسي والعيان واتجاه إلى المطلق والكل : وإذن

(١) ألبرت شفيتر : « فلسفة الحضارة » (الترجمة الإنجليزية ، لندن ١٩٤٩ - الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٦٣ ص ١٠٧) .

فالتقويم التي تستند إليها الجوانية لابد أن تكون قياً روحية أبدية لا زمانية. والجوانية لا تتطلب من الإنسان في حياته أن يحمل للمادة روحاً ولا الزماني أبدياً ، وإنما تتطلب منه أولاً أن يبذل الجهد ، ارتفاعاً عن الواقع والراهن وللباشر ، وألا يستسلم لما سمي « ببرهان الحضور » ، وأن يمارس ما سماه الرسول عليه الصلاة والسلام باسم « الجهاد الأكبر » ، ويعنى به مخالفة النفس عن الهوى ، والتعالى على بواعث المادة ، والصبر على مكاره الزمان ، حتى يتعرض لنفحات الروح ويستقبل بوارق الإلهام (١). وجئنا إذن أن الجوانية مثالية واعية ، تقوم على التجربة الإنسانية المفتوحة ، وتنظر إلى ماهية الإنسان على أنها مهمة لا متناهية : لأن ماهية الإنسان عندها أنه الكائن الذي يستطيع أن يجاوز نفسه دائماً (٢). ولذلك كانت قيم الجوانية كلها قياً روحية مثالية ، تبغى ما حقه أن يكون ، وما هو مطلق ، وما هو شرط غير مشروط ، وما هو أبدي لا زماني .

قوة الروح :

والجوانية مؤمنة إيماناً راسخاً بأن القوة الحقيقية هي قوة الروح وللثقل الأعلى ، وأن السلطة التي ظفر بها الإنسان على العالم الخارجي ، عالم للمادة

(١) لما رجع رسول الله من جهاد الكفار قال : رجنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر . قالوا : يا رسول الله وما الجهاد الأكبر ؟ قال : « مخالفة النفس » وفي حديث آخر : « الجهاد من جاهد نفسه : فن مات عن هواه فقد حي بهواه عن الضلالة ، وبمعرفته عن الجهالة » (عبد الرزاق الكاشي السمرقندي : « اصطلاحات الصوفية » نشرة كسكتا سنة ١٨٤٥ م ص ٧٣) .

(٢) انظر : باسترناك : « الدكتور زيجاجو » لندن ١٩٥٨ م ص ٤٧ : « ولكن الأمر الذي استطاع على الأجيال أن يضع الإنسان فوق البهيمية ، ليس هو النبوت أو المرافة ، بل هو الموسيقى الداخلية المتمثلة فيها للحقيقة الزلاء من قوة لا تتوأم ، وما لتألمها المحتدى من فتنة وجاذبية » .

والأجسام ، قد أضلته عن قوته الأصيلة التي هي للتالية والروحية . لقد رأى « غاندى » بعينه مشهد ذلك الصراع الدموى الشنيف الذى قدمه الغرب إلى العالم فى مستهل هذا القرن ، حين جلب إليه أروع الانتصارات العلمية فهاله هذا المزيج الغريب من التقدم والهمجية ، أو من العلم والجهالة ، فلم يتردد حينئذ فى أن يصيح : « إن التقدم الحديث ، كما يمثل الغرب فى أيامنا هذه ، قد أحل المادة مكاناً من حق الروح وحدها أن تتبوأه ، فنتج عن ذلك أنه قد بوأ العنف عرش النصر ، وقيد الحقيقة والبراءة فى أصفاد الرق والاستعباد » (١) . ولم يكن هذا رأى غاندى وحده فى أزمة العصر ، فإن « أينشتين » ، أحد أقطاب العلم المعاصر ، يقول : « إن العلم لم يستخدم حتى اليوم إلا فى خلق العبيد : فى زمن الحرب يستخدم العلم فى تسميننا وفى تقويضنا ، وفى زمن السلم يحل حياتنا قلقة مرهقة منهوكة . لقد كنا ننتظر أن يستعين الناس بالعلوم على الانصراف إلى الأعمال العقلية ، فبنالوا بذلك أكبر حظ من الحرية . ولكن بدلاً من ذلك صيرتهم العلوم عبيداً للآلة : إن السواد الأعظم من المال ينفقون زمانهم الطويل الرتيب الخالى من البهجة وهم فى أشد حالات التبرم والمضض ، ولا يمنهم ذلك من الارتعاد خوفاً على مرتباتهم الضئيلة » (٢) . وقيل الحرب العالمية الأخيرة أصدر العالم الطبيب « ألكسيس كاريل » كتابه المشهور « الإنسان ذلك المجهول » ، فصرح بأن الأزمة التى يعانها إنسان هذا القرن أزمة منشؤها عدم الانسجام بين القلب والعقل ، وبين الروح والمادة ، وأشار إلى التفاوت

(١) انظر : الدكتور لوى كورمان : « مدرسة البطولة » باريس ١٩٥١ من ١٦٢ .

(٢) انظر : ترجمتنا للجمعية لكتاب الأستاذ أليزابيه : « دفاع عن العلم » . القاهرة ١٩٤٦ .

الكبير بين سرعة تقدمنا في علوم المادة — الكيمياء والطبيعة — واستمرار جهلنا بعلوم الإنسان كالفسولوجيا ، وعلم النفس ، والميتافيزيقا والأخلاق . ونتج عن ذلك أن اكتسب الإنسان سيطرة على العالم المادى محققة ، قبل أن يهتدى إلى معرفة النفس معرفة صحيحة (١) ، « وقضى على نفسه بأن يعيش بين عالم الآلات الذى لا روح له ، وتحت رحمة التكنية الفنية ، دون اهتمام بطرائق طبيعته الجوهرية » (٢) .

غربة الإنسان :

وقد كان لتأخر علم الروح عن علم المادة آثار بعيدة في نظرتنا إلى الأمور : « انصب العلم على المادة أول ما انصب ؛ ولم يكن له خلال قرون ثلاثة موضوع سواها . وحتى اليوم إذا قيل علم من غير أن يضاف إليه نمت ما ، انصرف الذهن إلى علم المادة ... أما الروح فهل تعمقناها بالعلم التعمق الذى نستطيعه ؟ وهل يبرى أحد ماذا كان يمكن أن يمود علينا من هذا التعمق ؟ . . . » . لقد جاء علم الروح متأخراً ، « ومع ذلك فإن مجيئه متأخراً كل هذا التأخر لم يخل من ضرر : فإن العقل الإنسانى أثناء هذه الفترة قد برر بالعلم عاداته فى أن يرى كل شئ فى المكان ، وأن يفسر كل شئ بالمادة ، وزود هذه المادة بسلطة لا تدفع : فإذا انصب بعد ذلك على النفس تصور للحياة الداخلية صورة مكانية ، فصب على موضوعه الجديد الصورة التى بقيت فيه من آثار الموضوع القديم : وكانت من ذلك

(١) ألكسيس كاريل : « الإنسان ذلك المجهول » ، باريس ١٩٣٥ .

(٢) ألكسيس كاريل : « تأملات فى سلوك الإنسان » ، باريس ١٩٥٠ (الترجمة

الحرية ص ٢٣٣) .

تلك الأخطاء التي وقعت فيها السيكلوجيا القدرية التي تفسر التداخل المشترك في حالات الشعور، وكانت من ذلك جهود ضائعة تبذلها الفلسفة التي تريد أن تصل إلى الروح من غير أن تبحث عنها في الديمومة . حتى إذا أراد بعدئذ أن يبحث في علاقة النفس بالجسم كان الخلط أفدح : فإنه لم يدفع الميتافيزيقيا إلى طريق خطأ تحسب ، بل صرف العلم عن ملاحظة بعض الحوادث ، أو قل حال دون نشوء بعض العلوم التي نفاها من ميدانه مقدماً باسم أى عقيدة لا أخرى ! » (١) .

أما أزمة الفلسفة في أيامنا هذه فنشعرها — كما رأى الفارابي من قبل — أن فريقاً من الناس قد انتسبوا إليها زوراً ولما يدخل الإيمان بها في قلوبهم فلم يشعروا « بالنقض الذي له التمسّت الفلسفة » وحصلوا « على الفلسفة النظرية فقط » ، ورأوا أن الغرض من مقدار ما حصل لهم منها « بعض السعادات المظنونة أنها سعادات ، التي هي عند الجمهور خيرات » فأقاموا عليها « طلباً لذلك وطعماً في أن ينالوا به ذلك الغرض » (٢) . ومن المشاهد في عصور التاريخ أنه كلما ازدهرت الحضارة بمعناها الروحي العميق كان من أخص خصائص ذلك الازدهار تقدير الثقافة الشاملة المتكاملة التي تعلى من شأن الروح الإنساني وتقدر ثمرات نشاطه المتعدد الجوانب ، في العلم والفلسفة والأدب والفن على السواء : كذلك كان الشأن في حضارة مصر والصين واليونان والعرب ، في حين كانت المصوّر التي اضطهدت فيها الفلسفة أو العلم عصور ظلمات وجبال . ومن أجل ذلك رأينا أن من يتجنون اليوم على الفلسفة باسم العلم ، زاعمين أن وراء تجربة الحس ومقاييس الحكم لا يوجد

(١) برجسون : « منبعا الأخلاق والدين » باريس ١٩٣٢ (الترجمة العربية ٢٨٢) .

(٢) الفارابي : « تحصيل السعادة » طبع الهند ص ٤٦ .

إلا الخيال والوهم — هم أشباه علماء ، أو علماء زور ، بتعمير الفارابي . وما عهدنا في كبار العلماء في كل عصر إلا تقديراً لفلسفة رفيماً غير محدود : إن « جينز » و « إدنجتون » و « بوانكاريه » و « لوى دوروى » و « ألكسيس كاريل » من معاصرنا ، وديكلوت ، و « لينتز » و « نيوتن » قبلهم بقرنين أو ثلاثة ، هم جميعاً رجال أخذوا من حضارة أوروبا وثقافة الغرب بأوفى نصيب ، وأسهموا في تقدم العلم بأصدق الجهود ، وظهروا في مضمار الفكر الفلسفي بالقدح المملئ . ويحدث هذا كما يقول الأستاذ العقاد « حين نرى بيننا في الشرق أناساً لم يتنوقوا قطرة من ذلك الباب الملى ... تأمّن قاعدين يا تكر كل قول عن الحياة الروحية ، وتقرر كل رأى مما يسمونه بحقائق المادة وقواعد العلم الحديث . وما هي إلا آفة العقل المحدود التي يحد هذا الكون العظيم ، فيحسبه مما يفرغ القول عن سره في عصر واحد » (١) .

الثالثة ومضمورها :

إن السلبين ، أو « المدميين » كما يقول « ياسبرز » (٢) ، قد جعلوا ديدنهم التهم على كل مثالية في الفكر أو في العمل . وهم بهذا لا يسيئون إلى أنفسهم وإلى أممهم بحسب ، بل يسيئون إلى الإنسانية كلها . صحيح أن الفلسفة « لا تستطيع أن تصنع الخير » كما قال بعض المنتهرين ، ولكننا

(١) عباس محمود العقاد : « الدس مكلى » في مجلة « الكتاب » القاهرة ١٩٤٥ .
(٢) ياسبرز : « مستقبل الإنسانية » (ترجمت العربية ، القاهرة ١٩٦٣ ص ٥٣ — ٦٠ : « وكذلك القديمة ، في جميع صورها ، تطرح للفلسفة ، إذ تهيئ منها عالم أوهام واحلام غير نافعة ، ينخدع بها ضغتنا البشري . وعندما ان الذين والفلسفة قد بلغا أجهلها ، أما الجدة فينبى أن تكون هي حرية الإنسان بلاوم ، وبشر سند ، وبدون غرض » ١

لا تردّد في القول بأنها « تستطيع دائماً أن تصنع الأفكار » ، ومن ثمّ تستطيع أن « تصنع التاريخ » : وليس هذا بالأمر اليسير في حياة الإنسانية الواعية . ولقد قلنا وكرّرنا القول منذ سنين بأن « من فضل الفلسفة على الإنسانية المفكرة أن أصبح واضحاً للعيان أن المثل الأعلى لوجود الإنسان هو تحقيق وعي الإنسان لذاته ومكانه في العالم ، بحيث يردّ جميع آرائه إلى أفكار واضحة متميزة ، ويمتنع عن أن يقرر أو أن يعمل ، ما لم يكن معتمداً على أسباب صحيحة مقبولة لديه ولدى الناس جميعاً . وهذا المعنى من معاني النظر الفلسفي هو المعنى الذي ينبغي أن نحصر على إذاعته وتعليمه ، حتى يتيسر للفلسفة أن تؤدي رسالتها الجليلة » (١) . لقد كان أفلاطون ينادي بأن الفلسفة يجب أن تكون « حارسة للمدينة » ، وكان ديكرت يرسل النذير تلو النذير بأن « الفلسفة هي وحدها التي تميزنا عن الأقوام المتوحشين والمهمجين ، وأن حضارة الأمة وثقافتها إنما تقاس بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها . ولذلك فإن أجل نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هي أن يمنحه فلاسفة حقيقيين » (٢) .

حقاً إن الفلسفة صانعة التاريخ ، وإن التاريخ الإنساني بأسره هو تاريخ فلسفات وإيديولوجيات : فالإيديولوجية القديمة عند اليونان والرومان قد قسمت الناس إلى سادة وعبيد (٣) . ولهذا ظل الرق شائماً زمناً طويلاً ، وظلت نظريات الشعوبية ، و « العنصرية » سائدة مدى قرون . فلما جاء السيد المسيح نادى بالمساواة بين الناس ، فنشأت فلسفة تدعو إلى

(١) انظر كتابنا : « محاولات فلسفية » للقاهرة ١٩٥٣ ص ١٤ .

(٢) ديكرت : « مبادئ الفلسفة » ، ترجمتنا العربية ، القاهرة ١٩٦٠ ص ٤٨ .

(٣) أنظر : فوستل دو كولانج : « المدينة القديمة » ، باريس ١٩٣٠ .

الحبة والوثام والسلام؛ ثم جاء الإسلام مصرحاً بالدعوة إلى العدالة والرمالة والأخوة الإنسانية، فكانت هذه الدعوة عماداً لفلسفة جديدة تبشر بالديمقراطية الحقيقية والاعتداد بكرامة الإنسان.

ونستطيع اليوم أن نقول مع «كلول ياسبرز» بأن الفلسفة باقية مابقى للإنسان تاريخ، وأنها «لا يمكن أن تنقطع عن الوجود ما عاش الناس». إنها توريد مطلبها الدائم: ألا وهو إيجاد معنى للحياة من وراء جميع أغراض هذه الدنيا، وإظهار هذا المعنى المشتغل في ذاته على جميع هذه الأغراض، وإعطاء هذا المعنى تمامه وامتلاءه، بمماناة الحياة ومواصلة ما تحقق في الحاضر» (١).

ويسرّ كل متابع لتطور الأفكار في المجتمع الإنساني المعاصر أن يلاحظ أن مفهوم الفلسفة ورسالتها الحقيقة، على نحو ما أراد لها كبار الفلاسفة أن تكون، قد برزا في هذه الأيام بروزاً لا يدع مجالاً لغموض أو إبهام في أنهما المستنيرين: فقد أصبح الناس يحسون أكثر مما كانوا يحسون في أي عصر مضى، بأن الفلسفة، صديقه الحكمة، يجب أن يكون لها في المدينة مقامها المرموق، وأنها يجب أن تقول اليوم كلمتها فيما يقع بين الأمم والأقوام من خصومات ومنازعات قد تقرر مصير الإنسانية في مستقبل الزمان.

ومهما يكن الرأي في للذاهب الهدامة التي تباهى اليوم بالانقساب إلى الفلسفة، فالذي لا شك فيه أن منهج فلسفتنا الجوانية في استنادها إلى تزكية الوعي الإنساني الشامل، ودعوتها الفكر إلى الالتفات إلى ذاته ليجد فيها

(١) كلول ياسبرز: «مستقبل الإنسانية»، ترجمتنا العربية، القاهرة ١٩٦٣ ص ٦١.

سبب الأشياء وقوامها ، وفي توجيه النظر إلى الاحتمال بالمعنى والفكرة وللثال — منهج لا يزال كبير الأهمية لفهم العالم وفهم الإنسان ، فضلاً عن أنه يفسح الطريق لترسم للثال الأعلى ، وتخطى « ما هو كائن » إلى « ما حقه أن يكون » ، ومجاورة « الواقعة » إلى « القيمة » ، ويث الإيمان بقدرة الروح الخالص على الملأ على حدود الواقع في للكان والزمان ، واليقين بحرية القات الواعية في إصلاح الفرد وإصلاح الجماعة (١).

مقالة العمل :

وليس أدل على صحة دعوانا هذه من أن تتأمل الآثار التي ترتبت على « الفكرة » التي أطلقها — أوائل القرن التاسع عشر — الفيلسوف « رفته » في « نداءاته إلى الأمة الألمانية » ؛ فقد أيقظ أمته من طول الرقاد ، ونفخ فيها روح الجهاد ، حتى هبت عن بكرة أبيها مرة واحدة ، غطمت قيود استعبادها ، وأجّلت جيوش الاحتلال الفرنسي عن أراضيها (٢).

(١) يحل لي هنا أن أضيف إلى ما كنت كتبت مقتنيات من الكلمة الرائعة التي ألقاها الرئيس جمال عبد الناصر في العيد الثاني عشر لثورة (٢٣ يوليو ١٩٦٤) ، قال حفظه الله ورحمه : « إن إرادة التغيير الثوري هي التي تمنح البصر دائماً في اتجاه للثال الأعلى ، وهي التي أكدت انتصارها في أفريقيا ، وفي مصر ، وفي الأمة العربية : « في أفريقيا أكدت إرادة التغيير الثوري لدى شوب القسرة أنها أقوى من الاستعمار » ؛ « أن الإيمان أقوى من الطغيان ، وأن الحق أقوى من الباطل ، وأن العدل أقوى من الظلم ، وأن الثوار أقوى من الجلادين ، لأن الإيمان والحق والعدل والثوار يملكون مثلاً أعلى ؛ « أن إرادة التغيير لدى المؤمنين بالثال الأعلى أقوى من الأسر الواقع بها بلا راسخاً .. راسياً كالجبال » .

(٢) انظر مقالنا عن « نداءات إلى الأمة الألمانية لفشته » في مجموعة « تراث الإنسانية » المجلد الثاني ، العدد ٣ ، مارس ١٩٦٤ .

وما أحسبني بحاجة إلى الإفاضة في الحديث عن « الفكرة » الأخرى التي أطلقها في أيامنا هذه صاحب « فلسفة الثورة » في نداءاته القوية إلى الأمة العربية : كلتا الفكرتين - الفشتية والناصرية - استطاعت ، في مدى قصير ، أن تحقق ما لم تستطعه دول كبيرة بمجيوشها المعبأة وفرقها الضاربة : استطاعت الفكرة ، بذاتها وبمحض طاقاتها الروحية الجوانية ، أن تغير أمام أعيننا مجرى التاريخ .



الباب الثالث

الجوانية في فلسفة اللغة العربية

اللغة والأمة

علم اللغة من العلوم الإنسانية على الأصالة : فهو ، كما قال الفارابي ، علم الألفاظ الدالة عند كل أمة وعلم قوانين تلك الألفاظ ؛ وهو الذى يعطى قوانين « النطق الخارج » ، أى « القول الخارج بالصوت » وهو الذى به تكون عبارة اللسان عما فى الضمير . (١) واللغة هى « دالة » الفكر ، كما عبر « هنرى دولاكروا » (٢) ، أو هى « محلى للفكر وترجمانه » كما قال الأستاذ الإمام (٣) . واللغة سيبلنا الأول إلى استكشاف جوانب الأمة التى تتكلمها ، واستكناه خصائص روحها التى تكن وراءها (٤) .

وشواهد للماضى وتجارب الحاضر — فى الشرق والغرب — تثبت فى وضوح أن اللغة ، على الإطلاق ، هى أقوى عوامل الوحدة والتضامن بين أهلها ، حتى لقد ذهب العالم الغوى « إدوارد ساير » إلى أن اللغة هى هى على الأرجح أعظم قوة من القوى التى تجعل من الفرد كائناً اجتماعياً (٥) .

(١) الفارابى : « إحصاء العلوم » (الطبعة الثانية بتحقيقنا وتعليقاتنا) القاهرة ١٩٤٩ م ٦٢ ، ٦٣ ، ٤٥ .

(٢) هنرى دولاكروا : « اللغة والفكر » (بالفرنسية) باريس ١٩٣٠ .

(٣) انظر مجلة « المنار » للسيد رشيد رضا (القاهرة المجلد ٣ م ٣٠٣) .

(٤) انظر : محمد المبارك : « عبقرية اللغة العربية » مقال فى « منبر الإسلام » عند جولية ١٩٦١ م ١٨ .

(٥) « إدوارد ساير : « اللغة » ١٩٢٢ (بالإنجليزية) ؛ انظر أيضاً مجلة « ديوجين » (الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٥٦) .

ومضمون هذا الرأى أمران : الأول أن اتصال الناس ببعضهم ببعض في المجتمع البشرى لا يتيسر حصوله بدون اللغة . والأمر الثانى أن وجود لغة مشتركة بين أفراد قوم أو أمة من شأنه أن يكون هو نفسه رمزاً ثابتاً فريداً للتضامن بين الأفراد للتكلمين بها .

وقد غص العالم « أولبرت » وغلايف اللغة الاجتماعية في أمور : أنها تحمل للمعارف والأفكار البشرية قيماً اجتماعية ، بسبب استخدام المجتمع للغة بقصد الدلالة على أفكاره وتجاربها ؛ وأنها تحتفظ بالتراث الثقافى والتقاليد الاجتماعية جيلاً بعد جيل ؛ وأنها باعتبارها وسيلة لتعلم الفرد تعينه على تكيف سلوكه وضبطه ، حتى يلائم هذا السلوك تقاليد المجتمع وسلوكه ؛ وأنها تزود الفرد بأدوات للتفكير . — وما كان المجتمع البشرى ليصير إلى ما هو عليه الآن بدون التعاون الفكرى لتنظيم حياته . ولا يتأتى هذا التعاون الفكرى إلا بالتفاهم وتبادل الأفكار بين أفراد المجتمع . والوسيلة العملية لليسورة لهذا التبادل والتفاهم هى لغة الكلام ؛ وبدونها — ينحط التفاهم إلى مستوى التعبير عن للدركات المحسوسة والاضغالات الأولية (١) .

ومن قبل أفاض الفيلسوف « فشته » في كتابه « نداءات إلى الأمة الألمانية » في بيان ما للغة من أثر بالغ في تطور الشعوب ، فقال : « إن اللغة تلازم الفرد في حياته ، وتمتد إلى أعماق كيانه ، وتبلغ إلى أخفى رغباته وخطراته . إنها تجعل من الأمة الناطقة بها كلاً متراساً خاضعاً لقوانين ؛ إنها الرابطة الوحيدة الحقيقية بين عالم الأجسام وعالم الأفهام » (٢) .

(١) انظر : عبد العزيز عبد الجيد : « اللغة العربية : أسوها النفسية وطرق تعريبها » القاهرة ١٩٦١ الجزء الأول ص ١٩ - ٢٠ .

(٢) فشته : « نداءات إلى الأمة الألمانية » (انظر مقالنا عن هذا الكتاب في « ثراث الإنسانية » القاهرة ، المجلد الثانى العدد ٣ (مارس ١٩٦٤) .

ولست أعرف لغة من لغات العالم يصدق عليها قول الفيلسوف الألمانى أكثر مما يصدق على لغتنا العربية . وقد اتضح للأذهان بعد أن ارتسم في القلوب أن هذه الوحدة العربية تقوم في صميمها على الوعى القوى النابع من تلك للمشاركة الروحية العميقة ، مشاركة اللغة ، والعقيدة ، والثقافة والحضارة .

والذى أود أن أنبه إليه في هذا للقام هو أن لغتنا العربية أترأ في تكوين عقليتنا ، وتدير تفكيرنا ، وتصرف أفعالنا ، وهداية سلوكنا ، يفوق كل أثر سواه^(١) ؛ وأنا ملدنا قد عقدنا المزم على أن تصون وحدتنا العربية ، فواجبنا أن نحافظ بكل ما في وسعنا على خصائص لغتنا ، وأن نستمسك في الوقت نفسه بالسمات الفكرية الأصيلة التى تجعل لهذه اللغة فلسفة متميزة .

وقبل أن أشرع في بيان هذه السمات الفلسفية للغة العربية ، أود أن أقدم بين يدي القارئ عبارات كتبها أبو منصور الثعالبي في فاتحة كتابه « فقه اللغة العربية » . قال : « من أحب الله تعالى أحب رسوله محمداً ، صلى الله عليه وسلم ؛ ومن أحب الرسول الربى أحب العرب ؛ ومن أحب العرب أحب العربية ؛ ومن أحب العربية عني بها ، وثابر عليها ، وصرف همته إليها ؛ ومن هداه الله للإسلام ، وشرح صدره للإيمان ، وآتاه حسن سريرة فيه ، اعتقد أن محمداً - صلى الله عليه وسلم - خير الرسل ، والعرب خير الأمم ، والعربية خير اللغات والألسنة ، والإقبال على فهمها من الديانة : إذ هي أداة العلم ، ومفتاح التفقه في الدين ، وسبب إصلاح للعاش وللمعاد . ولو لم يكن في الإحاطة

(١) يرى « وورف » أن « نظرة الإنسان إلى الكون إنما تحكم ضبطها لغة التى تسكنها » . انظر : وورف : « اللغة والفكر والواقع » (بالإنجليزية) ١٩٥٧ .

بخصائصها ، والوقوف على مجاريها ومصارفها . والتبحر في جلائلها ودقائقها ،
إلا قوة اليقين في معرفة إعجاز القرآن ، وزيادة البصيرة في إثبات النبوة التي
هي عمدة الإيمان ، لكفى بها فضلاً يحسن فيها أثره ويطيب في الدارين
نمره ^(١) .

وأشهد أني نشأت على حب العربية ، وكنت بها على الدوام حفيًا . وقد
زادني لها حبًا وبها إعجابًا ، أني عرفت هنا وهناك لدات لها وأربابًا . وقد
صحبت هذه السيدة للبيحة النبيلة محبة وفيه طويلة ؛ وهأنذا أتطلع اليوم
إليها بعد نصف وأربعين سنة ، فأجد قسما وجهها وملاحها وقد أشرقت
بفتان عديدة لم تكن تخطر لي على بال . وأعكف الساعة على تأملها ، فإذا
بسرها القديم - سحر برانيها - المتجلى في صوتها وطلعتها ، وقد استحال
إلى سحر جديد ، هو سحر « جوانيا » ، المتمثل في الفكرة والمثال والمعنى .
ولعمري لقد وجدت في تجربتي مع اللغة العربية تأييداً قاطعاً مبيناً لفلسفة
أفلاطون في المشق الفلسفي ، وليد الجمال في الصورة الخالصة مجردة
عن الهيولى .

مثالية أصيلة :

وأول السمات التي تتميز بها لغة القرآن هي أنها تنحو نحواً من المثالية
لا نظير له في أي لغة من اللغات الحية المعروفة : ففلسفة اللغة العربية تقتض
لأول وهلة مثالية عميقة صريحة ، تحسب حساب « الفكرة » و « المظاهر »
و « المثال » وتضمها في مكان الصدارة والاعتبار . ومنذ أفلاطون ومفكرو
الغريين يجاهدون ، من وراء لغاتهم ، إلى رفع النقاب عن هذه المثالية ،

(١) الثعالبي : « فقه اللغة وسر العربية » . القاهرة ١٩٣٨ مقدمة ص ١ .

فلم يستطع استكشافها منهم إلا اثنان من كبار فلاسفتهم المحدثين : «ديكارت» في القرن السابع عشر ، و «كانط» في القرن الثامن عشر . وكان مؤدى هاتين للثاليتين أنه يوجد إلى جانب صور الحس ، وفوق التجربة الحسية ، « صور » أو « معان » عقلية ، وأن حقيقة العالم الخارجى هى كونه مدرکاً بالذهن الإنسانى (١) .

غير أن هذا الاكتشاف الذى توصل إليه الفيلسوفان الغربيان بعد جهد جهيد لم يستقر بعد فى أذهان الناس ، وما زال موضع جدال وتفنيد : وآية ذلك ما لا نفتأ نسمعه فى الحين بعد الحين من القضايا المعارضة التى يدلى بها أنصار « المادية » و « الوضعية » و « الواقعية » ، وكلها دلالة على مغامرات « الإنسان الممزق » فى القرن العشرين ، ومعبرة عن ضراوة خصوصيتها للاتجاهات الروحية عامة والمثالية خاصة (٢) .

ولإيضاح مثالية اللغة العربية أقول : إن لغتنا فى طبيعة بنيتها وتركيبها لا تحتاج الجمل العظمية فيها إلى إثبات ما يسمى فى اللغات الغربية فعل « الكينونة » (فى الفرنسية être وفى الإنجليزية to be وفى الألمانية sein) : فنحن نقول فى العربية ، على سبيل الإخبار : « فلان شجاع » ، دون حاجة إلى أن نقول : « فلان هو شجاع » أو : « فلان موجود شجاعاً » ؛ ونقول : « كل إنسان قانٍ » ، دون حاجة إلى أن نقول : « كل إنسان

(١) انظر : ديكارت : « التأملات » ، ترجمتها العربية ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٥٦ (التأمل الثانى) ؛ وكانط : « نقد العقل الخالص » المقدمة (انظر مقالنا عن الكتاب فى « تراث الإنسانية » المجلد الأول ، العدد ١٢ ، عدد ديسمبر ١٩٦٣) .
(٢) انظر : البيرس : « مغامرة العقل فى القرن العشرين » (بالفرنسية) باريس ١٩٥٠

يكون ثانياً « أو كل إنسان يوجد ثانياً » أو « كل إنسان كائن ثانياً » كما يقولون مادة في اللغة الفرنسية : « tout homme est mortel » وفي اللغة الإنجليزية : « all men are mortal » .

وإذا قلنا في العربية مثلاً إن « الأمة العربية واحدة » ثبت هذا المعنى في نفوسنا ثبوتاً لا يحتاج بمده إلى شيء من الخارج ، لا فعل الكينونة ، ولا أي رمز آخر من رموز اللغة أو أي أمر من أمور الحس . والتفكير المفهومة من الارتباط واضحة ما نلّه دائماً في نفس العربي ، يلتفت إليها حين يواجه المعنى ، فإذا أراد أن يبرزها أو أن يؤكدّها مثلها بلفظ مثل قوله : « إنه هو الحق » .

ومعنى هذا أن الإسناد في اللغة العربية يكنى فيه إنشاء علاقة ذهنية بين « موضوع » و « محمول » أو مسند إليه ومسند ، دون حاجة إلى التصريح بهذه العلاقة نطقاً أو كتابة ، في حين أن هذا الإسناد الذهني لا يكنى في اللغات الهندوأوروبية إلا بوجود لفظ صريح — مسموع أو مقروء — يشير إلى هذه العلاقة في كل مرة ، وهو فعل الكينونة ويسمونه في تلك اللغات « رابطة » (بالفرنسية copule وبالإنجليزية copula) من شأنها أن تربط بين « الموضوع » و « المحمول » إثباتاً أو نفيّاً (١) .

ولعل هذا الاضطراب في اللغات الغربية الحديثة سبب من أسباب ما اعتاده الناس في الغرب ، من التماسهم شهادة خارجية حسية لكل قضية

(١) يتحدث ابن رشد عن هذه الرابطة وأنها تحمل معنى الوجود فيقول : « وقد يدل بلفظ الوجود على النسبة التي تربط المحمول بالموضوع في الزمن وعلى الانقطاع الدالة على هذه النسبة ، سواء كان ذلك الارتباط ارتباطاً لميجاب أو سلب ، صادقاً كان أو كاذباً بالذات أو بالعرض » (ابن رشد : « تلخيص ما بعد الطيبة » بتحقيقنا ، القاهرة ١٩٥٨ ص ٩) .

عقلية تحتل « الصدق » أو « الكذب » كما يقول منطقة العرب ؛ وكأنّ
مقياس « الحق » عندكم هو مطابقة ما في ذهن لما هو خارج ذهن ، وكأنّ
الوجود « المعنى » مقدم على الوجود « الذهني » . (١)

وبلاحظ أنّ المنطقة العرب قد أقصموا الرابطة على القضايا بعد ترجمة
منطق أرسطو ، فقالوا : زيد هو كاتب ، والشمس هي حارة . والهو هو
— كما يقول الفارابي — « معناه الوجود ؛ فإذا قلنا : زيد هو كاتب ، فمعناه
بالحقيقة الوجود ، وإنما يسمى رابطة ، لأنه يربط بين المعنيين » (٢).

وقد التفت بعض المنطقة الغربيين في العصر الحديث إلى تكلف هذه
« الرابطة » اللفظية في أكثر اللغات الهندو - أوروبية : فقد بين « جون
- ستيوارت ميل » في كتابه « نسق في المنطق » أننا لا نحتاج في الحقيقة
إلى شيء سوى « الموضوع » و « المحمول » ، وأن « الرابطة » إنما هي
مجرد علامة على ارتباطهما من حيث هما موضوع ومحمول (٣). وفي هذا
المقام نفسه قال « بوزانكيه » : « جرى المنطق الصوري على تحليل
القضية تحليلاً صناعياً متكلفاً إلى عناصر ثلاثة يمكن فصلها : وهي
الموضوع والمحمول والرابطة . وعمليات المنطق الصوري تقتضي في أغلب
الأحيان ضرورة الحصول على تلك الأجزاء الثلاثة ؛ لأن المطلوب نقل
الحدود (كما في استبدال القضايا) ، دون تغيير لمعناها ، بغية التخلص

(١) أود ان أنه هنا إلى أن « المواقف » للإيجي يبسط موقف هذا الفريق
من الناس بسطاً أوفى وأوضح مما نجد عند بعض الوجوديين أو الوضعيين الحديثين .

(٢) الفارابي : « التلخيصات » جدارجلد ستة ١٣٤٦ هـ - ص ٢١ .

(٣) جون ستيوارت ميل : « نسق في المنطق » (بالإنجليزية) لندن ١٩٢٥
(فصل عن التناهي) ص ٤٩ - ٥١ .

من صيغ الزمان التي لا تتصل بالحكم العلمي ، والتي هي مجهدة شاقة في القياس الصوري . ولكن هذا التوذج ليس في الحقيقة نهائياً : لأن الحكم يمكن أن يتم بدون موضوع نحوي ، وبدون فعل الكينونة ، بل بدون أى فعل من أفعال النحو على الإطلاق (١) .

على أن علماء اللغات أنفسهم — وفي مقدمتهم « فندرييس » — يلاحظون أن فعل الكينونة الذي يبدو وكأنّ اللغات الهندو - أوروبية لا تستطيع الاستغناء عنه — لم يستخدم فيها إلا متأخراً في الزمان (٢) . ولهذا كله لا نستطيع أن نقبل ما ذهب إليه دولاكروا ، من أن فعل الكينونة « من سمات اللغات التي بلغت من الحضارة شأواً عظيماً » ؛ ولنا ندري كيف تكون تلك النافذة من القول « فتحة من فتوح الروح المنطقي » ! ولا نرى وجهاً لأن يكون هذا النزوع إلى التشخص « ثمرة جهد كبير من جهود التجريد » ! (٣)

ومن طريف ما أذكره في هذا المقام أنني عرضت مرةً للمقارنة بين لغتنا وبعض اللغات الغربية ، في محاضرة ألقيتها على جمهور فرنسي ، وكان موضوعها : « ديكاوت واللغة العربية » ، فحيل إلى حينئذ أن المستمعين قد اقتنعوا بما ذهبت إليه من أن « الفلسفة الديكارتية » هي في نظري أقرب الفلسفات

(١) بوزانكيه : « ضروريات المنطق » (بالإنجليزية) لندن ١٩٢٨ م ص ٩٨ — ٩٩ . قاون : جوبلو : « كتاب في المنطق » (بالفرنسية) . باريس ١٩٢٨ م ص ١٨٢ — ١٨٩ .

(٢) فندرييس : « اللغة » (بالفرنسية) . باريس ١٩٢١ م ص ١٤٤ .

(٣) قاون : الدكتور ابراهيم مذكور : « أروغاثون أرسطو في العالم العربي » (بالفرنسية) باريس ١٩٣٤ م ص ١٦٢ .

الغربية مطابقة لفلسفة اللغة العربية . غير أن شيئاً واحداً كان عندهم موضع استغراب ، وهو أن تخلو اللغة العربية من فعل الكينونة . ولكنني ذكرت لهم فيما ذكرت أن دلالة الكينونة التي استغربوا خلوا العربية منها هي على التحقيق الشيء الذي أراه ميزة فلسفية امتازت بها لغتنا على غيرها من اللغات : فالعربية ترى من فائدة القول أن تضطر إلى إثبات فعل الكينونة في كل قضية كما تصدق بها . بل أكثر من هذا ، إن العربية تفترض « أولانياً » وابتداءً أن مجرد إخطار المعنى في الذهن ، ومجرد ثبوت « الإينية » — كما يقول الفارابي وابن سينا — أو وجود الذات المارفة التي تقرر المعنى ، كافٍ وحده لإثبات هذا المعنى (١) .

وبعبارة أخرى نقول إن اللغة العربية تفترض دائماً أن شهادة الفكر أصدق من شهادة الحس . ويتميز فلسفي شائع لدى فلاسفة العرب ومتكلميهم نقول إن العربية ، بطبيعة بنيتها وصياغتها ، تقرر أن « الماهية متقدمة على الوجود » . وغنى عن البيان أن « التقدم » هنا هو تقدم « الرتبة » و « الحثية » لا تقدم الزمان أو الوضع في المكان . وهذا التقرير أو الافتراض « الأولاني » عند اللغة العربية هو الأمر الذي نجاهد بعض الفلاسفة « الوجودية » المعاصرة أن تمقضه حين تقرر أن « الوجود سابق على الماهية » (٢) .

وقد بينا أن هذه المثالية ، التي هي أصيلة في اللغة العربية ، إنما عبر عنها ديكارت فيما بعد بما اصطلح على تسميته بالكوجيتو الديكارتي ، وعبر عنها

(١) الفارابي : « السياسات المدنية » حيدرآباد ص ٩ ، وابن سينا : « الإشارات والفتاوى » نصر فوجيه ، لندن ١٨٩٢ ص ١١٩ .

(٢) أنظر : جان پول سارتر : « الوجودية نظرية إنسانية » (بالفرنسية) باريس ١٩٤٦ ص ٢١ .

كانط فيما سماه هو باسم « الثورة الكوبرنيقية »^(١) : ومعناها إجمالاً أن الفكر هو المقياس الذي تقاس به الأشياء ، وأن « عالم الأعيان » (أى العالم المحسوس) مقدود على قد « عالم الازنهان » (أى عالم الوجدان) . وليس من شك لدى الباحثين فى قضايا الفكر العربى أن هذه القضية بالذات قد انمقد لها لواء النصر ، لا عند كبار فلاسفة العربية وحدهم ، كالقارائى ، وابن سينا ، وابن رشد ، بل عند علماء الكلام كالنظام والجاحظ^(٢) .

فإذا رجعنا إلى تأمل هذه الفكرة فى فلسفة اللغة العربية ، وجدنا غالب الرأى عند علماء اللغة قد عبر عنه صاحب كتاب « الطراز »^(٣) فى قوله إن « الحقيقة فى وضع الألفاظ إنما هو للدلالة على للمانى الذهنية دون للوجودات الخارجية » . ويمضى للؤلف العربى فيقيم البرهان على هذه الحقيقة بقوله : « إنما إذا رأينا شجراً من بعيد وظنناه حجراً سميناه بهذا الاسم ؛ فإذا دونا منه وظنناه شجراً فإنا نسميه بذلك ؛ فإذا ازداد التحقيق بأنه طائر سميناه بذلك ؛ فإذا حصل التحقيق بأنه رجل سميناه به : فلا تزال الألقاب تختلف عليه باعتبار ما يفهم منه من الصور الذهنية ، فدل ذلك على أن إطلاق الألفاظ إنما يكون باعتبار ما يحصل فى ذهن . ولهذا فإنه يختلف باختلافه »^(٤) .

وينتهى صاحب « الطراز » إلى تأكيد ما نحن بسيله ، وهو للمنى الذى أشرنا إليه فى مذاهب كبار الفلاسفة من قدماء وعحدثين ، من أن تصور

(١) انظر مقالنا السابق ذكره فى « تراث الإنسانية » من ديكارت وكانط .

(٢) أنظر : دو بور : « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » الترجمة العربية للأستاذ محمد عبد الحمادى أبوبريده ، القاهرة ١٩٣٨ .

(٣) هو يحيى بن حزة البغوى (٦٦٩ — ٧٤٩ هـ) .

(٤) « الطراز » ، القاهرة ١٩١٤ ج ١ ص ٣٦ تصحيح سيد على الرضى .

الأشياء في ذهن هو للرتبة الأولى في تحقيقها وثبوتها ، فيقول : « الأشياء في التحقق والتثبت على مراتب أربع : الأولى منها تحقيقها في ذهن وتصورها . وهذه الرتبة هي الأمل وعليها تترتب الوجودات الأخر : لأن الشيء إذا لم يكن له تصور في ذهن وتحقيق ، فإنه لا يمكن وجوده في الخارج بحال . ثم إن بعض التصورات الذهنية قد يستحيل وجودها في الخارج ، كما تقول في القديم تعالى ، والقدرة القديمة ، والحياة القديمة : فإن هذه وإن أمكن تصورها في ذهن ، لكن لا حقيقة لها في الخارج بالبرهان العقلي » (١) .

مفهوم جواني :

وتتمتاز العربية كذلك بمخاصة فريدة بين اللغات الحية ، وأعنى بها خاصية ما سميت « بالجنس الجواني » للإنية الواعية . ومعنى هذا أن « الذات المارفة » أو « الانا المتفكرة » ماثلة في كل قضية صيغت صياغة عربية . وحضورها حضور روحي داخلي ، يسرى في الضائر والأفعال ، الداخلة في بنية الألفاظ ، دون حاجة إلى إثباتها بالوسائل الخارجية كالرموز المحسوسة والعلامات الظاهرة . والفعل في العربية لا يستقل بالدلالة بدون الذات ، والذات متصلة بالفعل في نفس تركيبه الأصلي . فأتت تقول : أكتب ، أو يكتب أوتكتب الخ ؛ ولا يوجد في العربية فعل مستقل عن ذات ، كالفعل للصدى في اللغات الأوروبية الحديثة ، مثل aller بالفرنسية و to go بالإنجليزية .

ففي حين أن اللغات الغربية الحية تضطر غالباً إلى إثبات « الإنية » أو الذات عن طريق ضمير المتكلم أو المخاطب أو الغائب ، مصرحاً به في كل مرة ، بحيث لا تفهم نسبة لفعل إلى الفاعل بدون هذا التصريح — ولذلك

يقولون : « أنا أفكر » و « أنت تفك » و « هم يجادلون » — تجد أنك تستطيع في العربية أن تكتفى بقولك : « أفكر » و « تفك » و « يجادلون » دون حاجة في كل مرة إلى إثبات ضمير المتكلم أو المخاطب أو الغائب .

وكذلك الإضافة في العربية تتم بإثاء علاقة ذهنية — وبالتالي جوانية — لا تحتاج إلى لفظ يشير إليها . مثال ذلك قولنا : « كلية الآداب » ، فهو كاف لإيقاع الإضافة بين « الآداب » و « الكلية » ، خلافاً للغات الغربية الحديثة (ففي الفرنسية يضطر المتكلم إلى أن يقول : *Faculté de Lettres* ، وفي الإنجليزية : *Faculty of arts* ، مع التصريح بلقطى الإضافة : *de* أو *of* : الذين يدلان على النسبة أو الملكية) . وفي هذا المعنى يقول ابن خلدون : « .. والملكات الحاصلة للعرب من ذلك أحسن الملكات وأوضحها إثابة عن المقاصد ، لدلالة غير الكلمات فيها على كثير من المعاني ، مثل الحركات التي تعين التفاعل من المفعول ، والمجرور أعنى المضاف ، ومثل الحروف التي تفضي بالأفعال إلى القوات من غير تكلف ألقاظ أخرى ؛ وليس يوجد ذلك إلا في لغة العرب . وأما غيرها من اللغات فكل معنى أو حال لا بد له من ألقاظ تخصه بالدلالة ؛ ولذلك نجد كلام السجم في مخاطبتهم أطول مما تقدره بكلام العرب : وهذا هو معنى قوله ، صلى الله عليه وسلم : أوتيت جوامع الكلم ... » (١)

وتعريف البلاغة في العربية تعريف « جواني » ، وهو الوصول إلى كنه ما في القلب ، كما يقول صاحب « الطراز » . والبلاغة في اصطلاح النظار من علماء البيان العربي عبارة عن « الوصول إلى المعاني البديعة بالألقاظ

(١) ابن خلدون : « المقدمة » (طبعة عبد الرحمن محمد) القاهرة (بدون تاريخ)

الحسنة . وإن شئت قلت : هي عبارة عن حسن السبك مع جودة للمعاني ؛ وللقصود من البلاغة هو وصول الإنسان بعبارة إلى كنهه ما في قلبه ، مع الاحتراز عن الإيجاز الخلل بالمعاني ، وعن الإطالة للملّة للخواطر « (١) .

وحديث عبد القاهر الجرجاني في أسرار البلاغة العربية واضح الدلالة ، فهو يقول في مستهل كتابه : « . . إن غرضي في هذا الكلام الذي ابتدأته والأساس الذي وضعت أن أتوصل إلى بيان أمر للمعاني كيف تتفق وتختلف ، ومن أين تجتمع وتفرق ، وأفضل أجناسها وأنواعها ، وأتبع خاصها ومشاعها ، وأبين أحوالها في كرم منصبها من العقل وتمكنها في تصابه ، وقرب رحما منه ، أو بعدها حين تنسب عنه « (٢) .

ويفسر السكاكي السبب في اختيار اسم علم للمعاني فيقول : « قيل في سبب اختيار هذا الاسم إنه يبحث فيه عن الكيفيات والمخصوصيات التي تعتبر في للمعاني أولاً وبالذات ، وفي الألفاظ ثانياً وبالعرض ، فنهوا على أن هذا العلم يتعلق بالمعاني وكيفياتها ، لا بالألفاظ نفسها على ما سبق إلى بعض الأوهام « (٣) .

وليس هذا خصب ، بل إن مزاي البلاغة العربية « جوانية » كذلك . وفي هذا يقول عبد القاهر في « دلائل الإعجاز » ، بعد أن أغض في بيان مزاي الكلام التي يتفاضل بها ويتفاوت ، ويبين أن هذه للزينة « من حيز المعاني دون الألفاظ » وأنها « ليست لك من حيث تسمع بأذنك ، بل من

(١) البيني : « الطراز » ج ١ ص ١٢٢ .

(٢) عبد القاهر الجرجاني : « أسرار البلاغة » القاهرة ١٣٢٠ هـ ص ١٨ .

(٣) تنلا عن « أمالي على عبد الرازق » القاهرة ١٩١٢ ص ٦٤ .

حيث تنظر بقلبك وتستمين بفكرك ، وتعمل رويتك وتراجع عقلك ، وتستنجد في الجملة فهمك « (١) .

والتفكير الواعي يتصوره العرب صادراً عن هذه « الجوانية » . ألسنا نراهم يعبرون عنه بالفاظ « القلب » و « اللب » و « الحصى » و « النوى » أكثر مما يعبرون عنه بالفاظ « المنخ » و « الدماغ » و « الرأس » ، ويفرقون بين « القرابة » و « القرى » ، وإحداهما لحة الدم ، والأخرى رابطة الروح ؟ وأليس الغزالي هو القائل بأن « القلب » لطيفة ربانية ، لها بهذا القلب الجسماني تعلق : وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان وللدرك العارف من الإنسان . وأهل الوعي من كتاب العربية يفرقون من هذا الوجه بين « اللروة » و « الفتوة » . يقول أبو حيان التوحيدي : للروة « هي القيام بمخواس ما الإنسان يكون عليه محمداً ... وهي أشد لصوقاً بباطن الإنسان . وأما الفتوة فهي أشد ظهوراً من الإنسان : فكان الأولى أخص والثانية أم ، أى لا فتوة لمن لا مروءة له ، وقد يكون ذا مروءة ولا فتوة له . فأما إذا اجتماعا فقد أخذ الجبل بطرفيه ومُلك الأمر مجنونه » (٢) . وذهب صر ابن الخطاب إلى أبعد من هذه التفرقة بين « اللروة » و « الفتوة » ففرق في اللروة ذاتها بين ضريين منها ، أحدهما جوانى والآخر برانى ؛ فقال : « اللروة مروءة ، مروءة ظاهرة ومروءة باطنة : فالمرءة الظاهرة الرياض واللروة الباطنة العفاف » (٣) .

وما يدلنا على تمكن « للمنى الجوانى » في أنفسهم ، وتقدمه على القفط

(١) الجرباني : « دلائل الإيجاز » الطبعة الثانية القاهرة ١٣٣١ هـ — ص ٥١ .

(٢) أبو حيان التوحيدي : « المقابسات » بتحقيق السندوبي ، ١٩٢٧ ص ٣٦٧ .

(٣) انظر : « مختار المقدم الفريد » ، القاهرة ١٩١٠ م ١٠٢ .

عندهم ، كما يقول ابن جني : « تقديمهم لحرف اللعين في أول الكلمة : وذلك لقوة العناية به ، فقدموا دليله ليكون ذلك أمارة لممكنه عندهم . وعلى ذلك تقدمت حروف المضارعة في أول الفعل ، إذ كن دلائل على الفاعلين من هم ، وما هم ، وكم عندهم ، نحو أفعل ، ونفعل ، وتفعّل ، ويفعل » (١) .

هذه النظرة الجوانية الأصيلة في اللغة العربية كان لها قطعاً أثر كبير في نزوع أهل الأصالة من المفكرين إلى اتخاذ الجوانية فلسفة مميزة لهم في أمور الدين والأخلاق والسياسة على السواء . ولا بدع في ذلك : فأصول هذه الفلسفة في القرآن ، كتاب العربية للبين ، وقد أوضحها الكتاب بما لا يدع مجالاً لغموض أو إبهام فقال : « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل للشرق والغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر... » (٢) فذلك إذن دعوة للمؤمنين إلى أن يتجهوا في تدينهم إلى الجوانية ، للتمثلة في الإيمان بالقلب ، وما يستتبعه هذا الإيمان من تلطيف السر ، وشد الزم على توخي سبيل الاستقامة والعدالة . أما الاقتصار على أداء الشماثر الخارجية ، بما تستتبعه من حركات الحس والجوارح ، دون استشعار لمعناها الداخلي العميق ، فليس من البر في شيء . وقد جاء في حديث شريف ما معناه « رب صائم ليس له من صومه إلا الجوع والعطش » ؛ والحديث واضح الدلالة على أن الصوم صومان : صوم « براني » وهو للتمثل في الجوع والعطش ، وصوم « جواني » وهو معنى الصوم وماهيته . وبهذا المعنى رأينا أهل التصوف في الإسلام ينادون بأن الوحي في جوهره أمر بلعني ، ووجدناهم يعارضون النزعة البرانية

(١) ابن جني : « الخصائص » ، القاهرة ١٩١٣ الجزء الأول ص ٢٣٣ .

(٢) للقرآن : ٢ : ١٧٧ — انظر كذلك : « وأنا منا المسلمون ، ومنا الناصطون ؛ فمن أسلم فأولئك تحروا رشداً » (٧٢ : ١٤) .

التي تميل بصاحبها إلى حصر الحياة الدينية أو الأخلاقية في مراعاة رسوم وشعائر خارجية . وبهذا المعنى يقول الشاعر العربي ، متحسراً على تبديد نفسه في عالم البرانية :

أفرق نفسى في جسوم كثيرة وأحسو قراح الماء والماء بارد
ويقول عروة بن الورد — المسمى « عروة الصعاليك » :
أيأ الله كيف حبست نفسى على أمر ويكرهه ضميرى (١)

وجملة القول أن العربية ، بطبيعة بنيتها وتركيبها ، تعين الذهن الإنسانى على أن يسلك الطريق الطبيعى في تحصيل للعرفة ، وأعنى بذلك أنها تعينه على الانتقال انتقالاً ميسراً مما هو « مغطى » وما هو « ظاهر » إلى ما هو « خفى » وما هو « باطن » . ومنطق التفكير فى اللسان العربى منطق « صاعد » ، أعنى أنه يسير دائماً من الأدنى إلى الأعلى ، ومن البرانى إلى الجوانى (٢) .

الصاعدة للمعنى :

واللغة العربية إذا كانت تعنى بالألفاظ ، فذلك من أجل للمعانى ، أى لى يقع القول من نفس السامع موقعاً يهيء له الحالة النفسية التى تحفزها إلى العمل . ومن ذا الذى يستطيع بعد تدبر وتفكير أن ينكر ما لإعجاز القرآن بألفاظه

(١) زودنى هذين البيتين وغيرهما من الخواطر والشواهد أستاذى العلامة إبراهيم مصطفى ، رحمه الله رحمة واسعة .

(٢) إن منطق اللغة العربية على نحو ما وصفنا يجعل من السبر علينا أن نلهم بماذهب إليه الأستاذ الفاضل أمين الحول من أن الفلسفة وعلم الكلام كان لهما أثر ضار بالبلاغة العربية (انظر : أمين الحول : « البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها » القاهرة مايو ١٩٣١) .

ومعانيه من قدرة على استنهاض المزاج والسمي إلى بلوغ اللطال ؟ ويطيب لي في هذا اللقاه أن أورد عبارات ابن جنى في « الخصائص » ؛ قال في باب الرد على من ادعى على العرب عنايتها بالألفاظ وإغفالها للمعاني : « فإذا رأيت العرب قد أصلحوا ألفاظها وحسنوها ، وحوا حواشيها وهذبوها ، وصقلوا غروبها وأرهفوها ، فلا تَرَيْنَ أن العناية إذ ذاك إنما هي بالألفاظ ، بل هي عندنا خدمة منهم للمعاني وتنويه وتشريف » .^(١) ثم قال تأكيداً لرأيه ، وكأنه عالم من علماء عصرنا يدفع أوهام بعض المعترضين : « فكأن العرب إنما تحلى ألفاظها وتديبها وتشبها وتزخرفها ، عناية بالمعاني التي وراءها ، وتوصلا بها إلى إدراك مطالبها ... وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن من الشعر لحكماً وإن من البيان لسحراً . فإذا كان رسول الله ... يمتد هذا في ألفاظ هؤلاء القوم التي جعلت مصائد وأشراكاً للقلوب ، وسبباً وسماً إلى تحصيل المطلوب ، عرف بذلك أن الألفاظ خدم للمعاني ، والتخديم أشرف من الخادم . والأخبار في التلطف بمعنىة الألفاظ إلى قضاء الحوائج أكثر من أن يؤتى عليها ... ألا ترى إلى قول بعضهم وقد سأل آخر حاجة ، فقال للستول : إن عليّ عيماً ألا أفعل هذا . فقال له السائل : إن كنت — أي ذلك الله — لم تحلف عيماً قط على أمر فرأيت غيره خيراً منه ، فكفرت عنها له ، وأمضيته ، فما أحب أن أحثك . وإن كان ذلك قد كان منك فلا تجملي أدون الجليلين عندك . فقال له : سحرتني ، وقضى حاجته » .^(٢)

والحق فيما قال ابن جنى : فالفن العربية من أكثر لغات الأرض دلالةً ومعنويةً ، بل إن الكثير من ألفاظ العربية قد فقد الدلالة الحسية : فالتعل

(١) ابن جنى : « الخصائص » الجزء الأول ، ص ٢٢٥ .

(٢) ابن جنى : « الخصائص » الجزء الأول ، ص ٢٢٨ — ٢٢٩ .

« قضي » معناه « حكم » ، والأصل فيه القطع الحسي ؛ « والفعل » عَقَلَ « معناه » فهم « ، وهو مأخوذ من عقل الناقة أو ربطها ؛ « والفعل » أدرك « الأصل فيه » البلوغ « الحسي ، فيقال : فلان أدرك القطار ، أى لحقه ؛ « والفعل » بلغ « وضع أصلاً للدلالة على الوصول الحسي في للكان والزمان ؛ بل إن الأصل في معنى « الفصاحة » قولهم : فصح اللبن ، إذا ذهب رغوته ، ثم قيل « فصح » بمعنى « وضع » ؛ و « رأى » أصله من « رأى » أى شهد بعينه ... (١)

والواقع أن في العربية صيغاً وأبنية وقوالب دالة على معان وصفات وأحوال : فصيغة « فَعْلان » تدل في الأغلب على الحركة والاضطراب : كالنزوان والغليان والجيشان والهيجان . ووزن « فَعْلان » يدل على صفات من أحوال : كالعطشان ، والشبعان ، والريان والفضبان . وصيغة « فَعَال » تدل على الأدواء : كالصرع ، والزكام ، والسعال والحناق ، وهى تدل أيضاً على الأصوات : كالصراخ ، والنباح ، والثغاء والمحوار . ووزن « فَعِيل » يدل على الأصوات أيضاً ، عند الحيوان أو الجماد : كالصهيل ، والنهيق ، والزئير والتميق ، والضجيج والصرير والمهدير والمخرير . ووزن « فَعْلَلَة » يدل على حكاية الأصوات : كالصرصرة والقرقرة والقعمقة والمخفخة ؛ ووزن « فَعُول » يدل في الأكثر على الأدوية : كالعوق والسعوط والقطور والنطول . ووزن « فَعِيلَة » يدل على الأطعمة : كالمصيدة والنقيعة ، والفتية والسخينة . ووزن « مفعال » يدل في الأغلب على عادات الاستكثار نحو :

(١) جورجى زيدان : « الفلسفة القوية والألفاظ العربية » الطبعة الثالثة ،

مطعام ومضيف ، ومزواج ومهذار ومثناة . ووزن « أفعل » يدل على الميوب : نحو أعور وأحول وأكثع وأحلب (١) .

وصيغ الأفعال وأوزانها في العربية عامل من عوامل ثروة اللغة وقدرتها على الدلالة على فروق وظلال تنضاف إلى اللحن الأصلي ، دون زيادة في اللفظ ومع الاحتفاظ بطابع التركيز الذي تميزت به لغة القرآن : فصيغة « فَعَلَ » ترد بمعنى للبالغة ، كقوله تعالى : « يذبحون أبناءكم » ؛ وبمعنى النسبة : نحو « جهل » إذا نسب إلى الجهل ، و « ظلم » إذا نسب إلى الظلم . وصيغة « فاعَلَ » تدل على للبالغة نحو : ضاربه وبارزه وخاصمه وحاربه وقاتله . وصيغة « تفاعل » تدل على المشاركة ؛ نحو : تجادلا وتناظرا وتحاكما . وترد أيضا بمعنى التظاهر بأمر غير الواقع ، نحو : تغافل وتغابي وتجاهل وتمازى ، إذا أظهر غفلة وغياء وجهلا ومرضا ، وليس بغافل ولا غبي ولا جاهل ولا مريض . وصيغة « تفعَّل » ترد بمعنى التكلف ، نحو : تشجع وتجلد وتحلم ، أى تكلف الشجاعة والجلد والحلم ؛ وترد بمعنى أخذ الشيء أو تلقيه ، نحو : تأدب وتفقّه وتعلم ، أى تلقى الأدب والفقه والعلم (٢) .

وشئ آخر يجعل اللغة العربية أكثر مرونة في الواقع من غيرها من اللغات الحية المعروفة : وهو أنها أكثر اللغات قبولاً للاشتقاق . والاشتقاق باب واسع تستطيع به اللغة أن تؤدي معاني الحضارة الحديثة على اختلافها . والاشتقاق في العربية يقوم بدور لا يستهان به في تنويع اللحن الأصلي وتلوينه إذ يكسبه خواص مختلفة ، بين طبع وتطبع ، ومبالغة وتمدية ومطاطعة ومشاركة ومبادلة ، مما لا يتيسر التعبير عنه في اللغات الآرية مثلا إلا باللفاظ

(١) التالي : « فَعَلَ » ص ٣٧٢ — ٣٧٣ .

(٢) التالي : « فَعَلَ » ص ٣٧١ وما بعدها .

خاصة ذات معانٍ مستقلة . وصيغ الألفاظ العربية تفرق تفرقة واضحة بين الجوانى والبرانى ؛ بين ماهو حركة فى النفس وما هو حركة فى الجوارح ؛ العربية تفرق مثلاً بين « الكبر » و « التكبر » ، و « العلم » و « التعلم » و « الفقه » و « التفقه » ، وما إلى ذلك . وقد التفت للمستشرق الفرنسى « كارادوفو » إلى هذه الظاهرة ، فلم يسه إلا أن ينوه بها فى كتابه عن « النزالى » فقال : « لقد ميز النزالى بين الكبر الداخلى والكبر الخارجى : الداخلى هو اعتماد فى النفس ، والخارجى ناتج من أفعال الجوارح . واللفظ الفرنسى الذى يدل على معنى الكبر هو *orgueil* . أما التكبر فأولى أن يكون مرادفه الفرنسى *superbe* » . ولاحظ كارادوفو أن هذه الفروق المعنوية الدقيقة التى تحملها ألفاظ اللغة العربية ليس من اليسور نقلها فى لفظ واحد إلى اللغات الأخرى . وخلص من هذه الملاحظة إلى التنويه بما تنطوى عليه العربية من قدرة ذاتية على التحليل الفلسفى العميق ، « مادام أن إحداث تفسير ملطيف فى بنية اللفظ العربى يسمح لتلك اللغة بأن تميز بين الحالة النفسية وبين العادة البدنية التى تطابقها » (١) .

ولا نزاع فى أن منهج اللغة العربية الفريدة فى الاشتقاق قد زودها بذخيرة من المعانى لا يسهل أداؤها فى اللغات الأخرى فى نطاق التركيز الجوانى الذى هو شعبة الأسلوب العربى الأصيل . وقد لحظ السيوطى هذه الزيادة فى اللغى المشترك حين عرّف الاشتقاق بأنه « أخذ صيغة من أخرى ، مع اتفانها معنى ومادة أصلية وهيئة تركيب ، ليدل بالثانية على معنى الأصل بزيادة مفيدة لأجلها اختلافاً حروفاً أو هيئة » (٢) . وجلى أن « هذه الطريقة فى توليد

(١) كارادوفو : « النزالى » (بالفرنسية) باريس ١٩٠٢ ص ١٥٨ .

(٢) السيوطى : « المزهر » (طبعة دار إحياء الكتب العربية) .

الألفاظ بعضها من بعض تحمل من اللغة جسماً حياً ، تتوالد أجزاؤه ويتصل بعضها ببعض بأواصر قوية واضحة ، وتنفى عن عدد ضخم من الأفراد للفككة للنمثلة التي كان لابد منها لو عدم الاشتقاق . وإن هذا الارتباط بين ألفاظ العربية الذي يقوم على ثبات عناصر مادية ظاهرة ، وهي الحروف أو الأصوات الثلاثة ، وثبات قدر من المعنى ، سواء كان بادياً ظاهراً أو محتجياً مستمراً ، خصيصة عظيمة من خصائص هذه اللغة ، تشر متعلمها بما بين ألفاظها من صلات حية ، تسمح لنا بالقول بأن ارتباطها حيوى وأن طريقها حيوية توليدية ، وليست آلية جامدة (١) .

وإذا أردنا مثلاً على ثروة العربية بهذا الضرب من الاشتقاق والتصرف فلننظر إلى كلام رجل من المشتغلين بالعلوم الطبيعية : فهو يرى في كلمة مثل : « صهر » — أى أذاب الجسم بالنار — أنه يستفاد لتأدية هذا المعنى بكلمات كثيرة تجرى على صيغ متنوعة ، ولكل صيغة منها معنى يدل على حالة دقيقة من حالات الجسم تخالف غيرها من الحالات ، فنقول : « انصهر » و « استصهر » و « تصاهر » و « منصهر » و « مصهر » و « مصهور » . والواقع كما قال الأستاذ إبراهيم مصطفى أن للعربية منهجاً آخر مخالفاً للغات الأخرى في الإعراب والتصريف : « فإن العربية تدل بالحركات على للماني المختلفة ، من غير أن تكون تلك الحركات أتراً لمقطع أو بقية من أداة . فيكون ذلك في وسط الكلمة وأولها وآخرها : فهم يفرقون بالحركة بين اسم الفاعل واسم المفعول في مثل مكرم ومكرم ؛ وبين فعل المعلوم وفعل المجهول ، نحو : كتب وكُتب وبين الفعل والصادر في مثل علم وعلم ؛ وبين الوصف والصادر في مثل فرح وفرح ؛ وبين للفرد والجمع في مثل أسد وأسد ؛ وبين الفعل والقمل ،

(١) محمد المبارك : « فقه اللغة » ، دمشق ١٩٦٠ ص ٦١ .

مثل قدم وقدم ؛ وبين الاسم والاسم في مثل سحور وسحور . وهذا من الشيوع والكثرة في اللغة العربية بحيث لا نستطيع جمعه وبحيث نراه أصلاً من أصولها ، سارياً في كثير من تصرفاتها ، ظاهراً في سبيل الأداء وتصوير المعاني ... إن من أصول العربية الدلالة بالحركات على المعاني : فإذا استهدينا بهذا الأصل ... وجب أن نرى في هذه العلامات الإعرابية إشارة إلى معانٍ يقصد إليها ، فتجعل تلك الحركات دوال عليها ^(١) .

الإعراب مطلب العقل :

تتميز العربية بإعرابها . والإعراب عامة هو الإبانة والإفصاح ، وهو مصدر من « أعرَبَ عن الشيء » إذا أوضحه وأبان عنه ، وفلان « مُعرَّب عما في نفسه » أى مبين له . ويقول ابن جني إن أصل هذه الكلمة قولهم « العرب » ، وذلك لما يُعزى إليهم من الإعراب والبيان والقصاحة ^(٢) .

ولما كانت العربية لغة تتوخى الإفصاح والإبانة كان الإعراب إحدى وسائلها لتحقيق هذه الغاية ، فكان إفصاحاً عن صلات الكلمات العربية بعضها ببعض ، وعن نظم تكوين الجمل بالحالات المختلفة لها . وفي اللغات الخالية من الإعراب ، يعتمد أهل اللغة على القرائن ، وعلى إضافة كلمات إلى الجملة لفهم المقصود من المعاني ؛ ولكن الاعتماد على القرائن ربما لا يطرده — كما يقول صاحب « الطراز » — فأوجب العربية التفريق بين الفاعل والفعول ، والإلا وقع اللبس والإبهام . وقد « كان الصدر الأول من أصحاب رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، يربون طبياً ، حتى خالطهم المعجم ، ففسلت ألسنتهم

(١) إبراهيم مصطفى : « إحياء النحو » ، القاهرة ١٩٢٦ م ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٨ .

(٢) ابن جني : « الخصائص » . الجزء الأول ، ص ٣٥ .

وتغيرت لغاتهم» (١). و يروى في هذا للقال أن رجلاً دخل على أمير المؤمنين «عليّ» — كرم الله وجهه — فقال له من غير إعراب: «قتل الناس عثمان»، فقال له أمير المؤمنين: «بينَ الفاعل من المفعول، رض الله فاك» (٢). وكذلك لا يستطيع التمييز بين التثنية والتعجب والاستفهام إلا بالإعراب، لأن الصيغة واحدة فيها جميعاً. وحكاية أبي الأسود الدؤلي مع ابنته مشهورة: فقد وقعت مرة تشاهد السماء وتتعجب لجمالها، فقالت لأبيها: «ما أحسن السماء»، فقال أبوها: «نجومها» (بضم الميم)، فقالت: «ما عن هذا أسأل»، وإنما أنا أتعجب»، فقال لها إذن فقولي: «ما أحسن السماء»، وافتح فاك» (٣). وهكذا وضع باب التعجب وباب الاستفهام في النحو العربي. وسمع أبو الأسود قارئاً يقرأ قوله تعالى: «إن الله يرى من المشركين ورسوله!» (بكسر اللام في رسوله). فأكبر أبو الأسود ذلك، وقال: «عز وجه الله أن يبرأ من رسوله!»! وكان هذا سبباً في وضع علامات الإعراب للمصحف بأمر زياد (٤). و يروى أن عمر بن عبد العزيز رأى قوماً من القرس ينظرون في النحو العربي فقال: «لئن أصلحتموه لأنتم أول من أفسدته» (٥). و يروى ابن قتيبة أن رجلاً من الخوارج مدح رئيسهم شيبك بن يزيد الخارجي بقصيدة جاء في بيت منها قوله:

-
- (١) البرد: «الفاضل» بتحقيق عبد العزيز الميمني، القاهرة ١٩٥٦ ص ٤، ٥.
 (٢) اليني: «الطراز»، الجزء الأول ص ٢٨ — ٢٩. ويقول ابن جني في هذا الصدد: «ألا ترى أنك إذا سمعت: أكرم سيد أبه، وشكر سيد أبوه، علمت يرفع أحدهما ونصب الآخر الفاعل من المفعول؟ ولو كان الكلام نوعاً واحداً لاستهم أحدهما من صاحبه» («الخصائص» ج ١ ص ٣).
 (٣) وردت في رواية أخرى في كتاب «الفاضل» لفريد.
 (٤) انظر: «أدبيات الفقه العربية»، القاهرة ١٩٠٩ ص ١٨ — ١٩.
 (٥) البرد: «الفاضل» ص ٥.

ومنا سويدٌ وبطينٌ وقعنْبٌ ومنا أميرُ المؤمنين شبيبٌ
فأخذه عبد الملك بن مروان وسأله وهو يحاكمه عن هذا البيت ، فقال:
لم أقل هذا ، بل قلت : « ومنا أميرَ المؤمنين شبيب » (بفتح الراء
في أمير ، أى يا أمير المؤمنين) . فأمر بتخلية سبيله (١) .

الإعراب إذن مطلب العقل في اللغة . ولذلك نرى أن الإعراب أرقى
ما وصلت إليه اللغات في الإبانة والوضوح . وهذه المرتبة قد بلغتها العربية
الفصحى ، ولا يشاركها فيه من اللغات القديمة إلا اليونانية واللاتينية ،
ولا يشاركها فيه من اللغات الحية إلا الألمانية ، فيما نعلم . أما اللغات الآرية
الحديثة — وتشمل معظم لغات أوروبا الحديثة — فقد خلت من حالات
الإعراب ، ولا يميز فيها بين الرفع والنصب والجر ، وإنما يقوم مقامها إلحاق
أدوات خاصة بذلك ، معظمها من حروف الجر أو بتقديم الألفاظ وتأخيرها (٢)
مما لا يخرج عن الوضع الخارجى في المكان . هذا في حين أن اللغة العربية
قد استلزمت من أول الامر — مادام الإعراب مرجعاً — أن يكون الفكر
الواعى محدثاً للوضع الخارجى ، وأن يكون توجيه النظر إلى المعنى هو المبرر
للتقديم والتأخير وتأكيد الإسناد وغير ذلك . يقول ابن خلدون في وصفه
لكلام العرب : « فإن كلامهم واسع ، ولكل مقام عندهم مقال يختص به
بعد كمال الإعراب والإبانة : ألا ترى أن قولهم : زيد جاءنى ، مغاير لقولهم :
جاءنى زيد ، من قبل أن للتقدم منهما هو الأهم عند المتكلم ؟ فن قال :
زيد جاءنى ، أفاد أن اهتمامه بالشخص قبل الجيء المسند . وكذلك التعبير
عن أجزاء الجملة بما يناسب المقام من موصول أو مبهم أو معرفة . وكذا

(١) ابن تقيّة : « عيون الأخبار » ، القاهرة ١٩٢٥ ، الجزء الأول ص ١٥٥

(٢) انظر : جورجى زيدان : « الفلسفة المنوية » ص ١٣١ — ١٣٢ .

ظہور و انوار :

(١) ابن خلدون : « المقدمة » (طبعة عبد الرحمن عبد القادر) ص ٤٠٦ .
 (٢) بركان : « موجز في علم الفئات السامية » (بالفرنسية) باريس ، ص ٤٠ .
 (٣) ماسينيون : في تقديمه لكتاب خليل غر : « معولات أرسطو في ترجماتها
 السورية والعربية » (بالفرنسية) بيروت ١٩٤٨ ص ٦ .

تدل على العطش ، إلا أن كلا منها يصور درجة من درجاته : فأنت تعطش إذا أحسست بحاجة إلى الماء . ثم يشتد بك العطش فتظلم ، ويشد بك الظمأ فتصدي ، ويشد بك الصدى فتؤوم ، ويشد بك الأوام فتهم . وإذا قلت إن فلاناً عطشان فقد أردت أنه في حاجة إلى جرعات من الماء لايضيره أن تبطل عليه . أما إذا قلت إنه هائم فقد علم السامع أن الظمأ برح به حتى كاد يقتله . والعشق والفرام والولع والوله والتم صور من الحب أو درجات متفاوتة منه تبين حالاته المختلفة في نفوس المحبين : فليس كل محب مغرمًا ، ولا كل مغرم مولعًا ، ولا كل مولع متيًّا . وواضح أن هذه الخاصية العربية ، خاصة التلون الداخلي الذي كما نرى يرسم للماهية الواحدة صوراً متعددة بالألطف والظلال ، تمنينا بكلمة واحدة عن عبارة مطولة نحدد بها للمنى المقصود ، وتجميلنا نقول عن للشرف على الموت عطشاً إنه «هائم» حين لا يستطيع الفرنسي مثلاً أن يؤدي هذا للمنى إلا في ثلاث كلمات ، إذ يقول : « مائت من الظمأ » (mourant de soif) أو في سبع كلمات ليكون للمنى أوضح فيقول : «على وشك أن يموت من الظمأ» (sur le point de mourir de soif)^(١).

نحو الإيجاز والتركيز والتعير :

وللثال للتقدم يشير إلى خصيصة عربية أخرى لا نكاد نجد لها نظيراً في غيرها من اللغات التي نعرفها : وهي الإيجاز في اللفظ والتركيز في للمنى ، دون الإخلال بما درجت عليه من الوضوح والتميز . وهذه الخاصية لا يستطيع أن يتكرها اليوم أحد ممن طالجوا شئون الترجمة من العربية

(١) انظر : حسن الشريف : « اللغة العربية أغنى من الفرنسية » في مجلة « الهلال » ، القاهرة يناير ١٩٢٩ ص ٢٠٢ — ٢٠٣ .

أو إليها . فاللغة العربية القصوى ، كما قال الثعالبي ، « تقدم على الكناية توسعاً واقتداراً واختصاراً وثقة بفهم المخاطب » . وفي القرآن أمثلة على الكناية كثيرة منها : « كل من عليها فان » (أى من على الأرض) ، ومنها : « حتى توارت بالحجاب » (يعنى الشمس) ، و « كلا إذا بلغت التراقي » (يعنى الروح) : فكفى عن الأرض والشمس والروح من غير أن يجرى ذكرها . ومثالها في الشعر قول حاتم الطائي :

أماوى ما يعنى التراء عن النسي إذا حشرجت يوماً وضاق بها الصدر
(يعنى إذا حشرجت الروح) ، وقول عبد الله بن العنبر :

وندماني دعوت فهب نحيوي وسلسلها كما انخرط العقيق
(يعنى سلسل الحجر) ولم يُجرح ذكرها .^(١)

وقد تستعمل العربية حرفاً واحداً يدل على معاني كثيرة ويمبر عن أغراض متنوعة . مثال ذلك حرف اللام : منه لام التوكيد ، ولام الاستغاة ، ولام التعجب ، ولام لللك ، ولام السبب ، ولام الوقت ، ولام التخصيص ، ولام الأمر ، ولام الجزاء ، ولام العاقبة ، كقوله في التأكيد : « إن زيدا لقائم » ، وفي الاستغاة « يا لئاس » ، وفي التعجب « يا لذكاء » ، وفي لللك : « هذه الحديقة للجمهور » ، وفي السبب كقوله تعالى : « إنما نعلمكم لوجه الله » ، وفي الوقت كقولهم : « لثلاث خلون من رمضان » ، وفي التخصيص كقوله تعالى : « والأمر يومئذ لله » ، وفي الأمر كقوله : « لينصرف كل إلى شأنه » ، وفي الجزاء كقوله تعالى : « إنما فتحنا لك فتحاً مبيناً ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر » ،

(١) الثعالبي : « فقه اللغة » ص ٣٣٤ . قال أيضاً ص ٣٤٤ في إلقاء خير : « لو » اكتفاء بما يدل عليه الكلام ، وثمة بفهم المخاطب .

وفي العاقبة كقوله تعالى : « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً »^(١) ، وهم لم يلتقطوه لذلك ، ولكن صارت العاقبة إليه^(٢)

على أن في العربية ، مع الإيجاز والتركيز ، مرونة ودقة وحساً داخلياً خاصاً يجعلها « لغة التعبير » ، كما قال عباس العقاد : « واللغة العربية في طليعة اللغات للمعبرة بين لغات العالم الشرقية أو الغربية : فلا يعرف علماء اللغات لغة قوم تتراعى لنا صفاتهم وصفات أوطانهم من كلماتهم وألفاظهم كما تتراعى لنا أطوار المجتمع العربي من مادة ألفاظه ومفرداته في أسلوب الواقع وأسلوب المجاز . وبدأ بالمجتمع نفسه فنعلم أن المجتمع العربي في قوامه الأصيل إنما كان مجتمع رحلة ومرعى ، وأن الكلمات التي تدل على معنى الجماعة في لسان العرب قلما تخلو من الإشارة إلى الرحلة والراية : فالأمة هي الجماعة التي تؤم مكاناً واحداً أو تأتم بقيادة واحدة ؛ و « الإمام » هو الذي تقتدى الجماعة به ؛ و « الأم » هي الوالدة ، لأنها جمعت معاني الرعاية ؛ و « الشعب » هو الجماعة التي تتخذ لها شعبة واحدة من الطريق ؛ و « الطائفة » هي الجماعة التي تطوف معاً ؛ و « القبيلة » هي الجماعة التي تسير إلى قبلة مشتركة ؛ و « القصيلة » هي الجماعة التي تنفصل معاً ؛ و « الفرقة » هي الجماعة التي تفارق في مسلك واحد ؛ و « الفئة » هي الجماعة التي تقي إلى ظل واحد ؛ و « الجيل » من الناس هم الذين يشتركون في مجال واحد ؛ و « البيت » هي الموطن الذي ييؤ إليه أصحابه بعد الرحلة عنه ؛ و « النفر » من القوم من ينفرون معاً للقتال أو لغيره ؛ و « القوم » في جملتهم هم الذين

(١) القرآن : ٢٨ : ٧ — وانظر أيضاً : البرزخ : « ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد » بتحقيق الميني (المطبعة السلفية ، القاهرة ١٣٥٠ هـ ، ص ٢٦)
(٢) « هذه اللغة » ، ص ٣٥٧ — ٣٥٨ .

« يقومون » قومة واحدة للقتال خاصة ... (١)

ويلاحظ هذا المعنى كذلك في الألفاظ التي تدل على « العشير » أو على الرابطة الاجتماعية بين الأحاد : « فالصاحب » هو من يمشي معك في السفر ؛ وكذلك « الرفيق » هو الذي يؤخذ مع الطريق ... و « القريب » الذي يقترب من منزلك ؛ وتطلق كلمة « العدو » على الخصم الذي يمدوك أو يمدو على جوارك .

و « تنتبج هذا للمعنى وتتقراء في المعاني المجازية ، فنقول : للذهب ، للطريقة الفكرية ، كما نقول : للنهج ، والنحو ، وللصدر ، وللورد ... ونطلق السيرة ، على الترجمة ، وهي من سار يسير ، ونطلق القصة ، على الحكاية ، وهي من قصّ الأثر ... ؛ والتنبج ، من السير وراء الأثر ؛ والتقري ، من البحث عنه حيث كان مقره ؛ والمجاز ، من العبور (٢) وما التعبير نفسه في أصوله ؟ هو العبور ، أي الانتقال من النفس إلى الخارج ، ومن الدهن إلى العيان ، ومن الجواني إلى البراني .

المركز والقوة :

وخصيستان جوانيتان أخريان تميزت بهما لغتنا العربية : وهما الحركة والقوة . والكلام عند العرب سلطان وأي سلطان ؛ والكلمة عندهم يحسب لها دائماً ألف حساب : سئل أبو عمرو بن العلاء الحضرمي : هل كانت العرب تطيل ؟ قال : نعم ، ليسمع عنها . وقيل له : هل كانت توجز ؟ قال : نعم ،

(١) انظر : عباس محمود العقاد : « لغة التمييز : الفن العربية » في « مجلة الأزهر »

مارس ١٩٥٩ م ٦٨٥ .

(٢) للمصدر نفسه ، ص ٦٨٦

ليحفظ عنها. (١) « بل إن قيمة الكلام في حياة العرب أعظم وأشد منها في الأمم الأخرى : ذلك أن القول والتفكير والعمل متلازمة في الحياة العربية ؛ فقول العربي تفكيره ، وتفكيره بده لعمله ، ولذلك اعتبره زهير الشاعر الجاهلي أحد شطري الإنسان إذ قال : « لسان القتي نصف ونصف فؤاده ». (٢) وقد كان الشعر عند العرب تأثير في النفوس « حتى كانت تخشى بأسه الأمراء ويتحاماه الكبراء ، وطالما وضع قوما ورفع آخرين . قال الجاحظ في كتاب البيان والتبيين : وما يدل على قدر الشعر عندهم بكماء سيد بنى مازن مُخَارِق بن شهاب ، حين أتاه محمد بن الكَعْبَر العنبري الشاعر ، فقال له إن بنى يربوع قد أغاروا على إيلي ، فاسع لى فيها ، فقال : كيف وأنت جار بنى ودان . فلما ولي عنه محمد ، حزن مُخَارِق وبكى حتى بل لحيته ، فقال له ابنه : ما يبكيك ؟ فقال : وكيف لا أبكى ، وقد استغاثني شاعر من شعراء العرب فلم أغنه ؟ والله لئن هجاني ليقضمنني قوله ؛ ولئن كُف عني ليقتلني شكره . ثم نهض فصاح في بنى مازن ، فردت عليه إبله » (٣)

وكل قول في العربية يمكن فيه الخفوف والحركة ، كما يقول ابن جني في « الخصائص » : « إن معنى قول ، أين وجدت وكيف وقت ، من تقدم بعض حروفها على بعض وتأخره عنه ، إنما هي الخفوف والحركة ، والقول فيه حركة : لأن الهم والسان يجتازان ؛ وهو بضد السكوت ، الذي هو داعية إلى السكون : « ألا ترى أن الابتداء لما كان أخذاً في القول ،

(١) انظر : « أدبيات اللغة العربية » - القاهرة ١٩٠٩ ص ٤ .

(٢) انظر : محمد المبارك : « عبقرية اللغة العربية » في « منبر الإسلام » يوليو ١٩٦١ .

(٣) « أدبيات اللغة العربية » ص ٥ - ٦ .

لم يكن الحرف المبذوء به إلا متحركاً؟ ولما كان الانتهاء آخفاً في السكوت لم يكن الحرف الموقوف عليه إلا ساكناً؟^(١) وبهذا الصدد يقول ابن جني أيضاً: «وأما ك ل م، فهذه أيضاً حالها، وذلك أنها حيث تقلبت فعناها الدلالة على القوة والشدة». والمستعمل منها أصول خمسة وهي: ك ل م، ك م ل، ل ك م، م ل ك، م ل ك. فالأصل الأول: ك ل م، منه «الكلم» للجرح، وذلك للشدة التي فيه... ومنه «الكلام»، وذلك أنه سبب لكل شر في أكثر الأمور. وبهذا للمعنى قال الأخطل:

حتى اتقوني وعم مني على حذر والقول ينفذ مالا تنفذ الإبر
والثاني: ك م ل، منه «كل» الشيء، والشيء إذا تم كان حينئذ أشد وأقوى منه إذا كان ناقصاً غير كامل. والثالث: ل ك م، منه «المكول»، ولاشك في شدة ماهذه سيئه. والرابع: م ل ك، منه بئر «مكول»، إذا قل ماؤها؛ والبئر إذا قل ماؤها كره موردها وجنى جانبها، وتلك شدة ظاهرة. والخامس: م ل ك، منه «للك» لما يعطيه صاحبه من القوة والغلبة^(٢).

في اللغات الأخرى كثيراً ما تبدأ الكلمات بالحروف الساكنة: ففي الفرنسية كلمة cloche بمعنى الناقوس، وفي الإنجليزية Speech بمعنى الكلام، وفي الألمانية Sprache بمعنى اللغة — كلها كلمات بدئت بحرفين ساكنين؛ والأمثلة كذلك في كثير من أسماء الأعلام في اللغات الغربية قديمة وحديثة: فاسم «افلاتون» و «شبنجار» في جميع تلك اللغات مبذوء بحرفين ساكنين.

(١) ابن جني: «الخصائص»، الجزء الأول ص ٤، ٥.

(٢) المصدر نفسه: ج ١ ص ١٢ - ١٤.

أما اللغة العربية فقد امتنع فيها البدء بالحرف الساكن : لذلك أضاف العرب ألفاً أو همزة إلى حروف اسم أفلاطون واشينجلر ، لكي يتيسر النطق بهما . وذلك تمثيلاً مع فلسفة اللغة العربية التي تمنع الناطق بها من النطق بالحروف الساكنة في أول الكلام ، لأن تلك الفلسفة تفترض — في نظرنا — أن كل قول إذا كان قولاً جاداً ينبغي أن يكون بمنزلة الفعل ، أو أن يهيئ قائله أو سامعه للفعل للارتقب . والفعل يقتضى الحركة ، ويستلزم « الخفوف » كما قال ابن جني : وأى قول لا يكون فيه حركة ، أو تهيؤ للفعل ، فهو عبث أو لهو . وفلسفة العربية كأنما تريد أن تنزه الناطقين بها عن لغو الكلام .

وأما القوة والشدة اللتان يتحدث عنهما ابن جني فلا مراة في أن العرب يؤثرنهما على الضعف والرخاوة تمثيلاً مع منطق لغتهم أيضاً . وقد وجدت في شرح « ديوان الحماسة »^(١) للرزوقي ما يشير إلى إثثار العرب للأخلاق للتمسك بالإقدام والتضمير ، ونفورهم من أخلاق الدعة والسكون . قال أبو الفول الطهوي^(٢) يمدح قوماً :

فوارس لا يملون للننايا إذا دارت رحى الحرب الربون
ولا يرعون أكناف الهوى إذا حلوا ولا أرض الهدون

هذا ويقول للرزوقي في شرحه للبيتين : « الهدون : الصلح والسكون ، وفي الحديث : « هدنة على دخن » أى صلح على فساد دخيلة ، يصفهم بالميل إلى الشر والحرص على القتال والقتل ، وأنهم يؤثرون جانب الخصومة

(١) « شرح ديوان الحماسة » للرزوقي ، تحقيق الأستاذين أحمد أمين وعبد السلام هارون ، القاهرة ١٩٥١ ج ١ ، ص ٤٣ - ٤٤ .
(٢) أبو الفول الطهوي شاعر إسلامي في الدولة المروانية .

على الصلح ، وناحية الدعر على السكون ، فيقول : « لا يرعى هؤلاء القوم
جواب الحصول السهلة والأمور الهينة ، ولا ينزلون منازل الأمن والراحة » .

* * *

اعتراض ورد :

منذ زمان بعيد تنبه أهل اللغة العربية إلى ما يتطلبه النطق بها ، مع كمال
إعراها ، من جهد وبقطة وذهن . وكان أخوف ما يخافونه اللحن فيها ،
حتى لقد قيل لعبد الملك بن مروان : لقد عجل إليك الشيب يا أمير المؤمنين .
فقال : شيبني ارتقاء للنابر وتوقع اللحن (١) .

ومنذ أكثر من قرن وربع قرن ، كتب رفاعة الطهطاوى مذكراته
« تلخيص الإبريز إلى تلخيص باريز » ، مسجلاً فيها ملاحظاته عن أخلاق
الفرنسيين وعاداتهم ولغتهم وآدابهم ، وفيها عقد مقارنة بين اللغة الفرنسية
واللغة العربية ، من حيث سهولة تعلم الأولى وصعوبة تعلم الثانية ، فقال :
« ومن جملة ما يعين الفرنسيين على التقدم في العلوم والفنون سهولة لغتهم
وسائر ما يكتسبها : فإن لغتهم لا تحتاج إلى معالجة كثيرة في تعلمها ، فأى
إنسان له قابلية وملكة صحيحة يمكنه بعد تعلمها أن يطالع أى كتاب
كان ، حيث أنه لا التباس فيها أصلاً فهي غير متشابهة . وإذا أراد للعلم
أن يدرس كتاباً لا يجب عليه أن يحمل ألفاظه ، فإن الألفاظ مبينة بنفسها .
وبالجملة فلا يحتاج قارئ كتاب أن يطبق ألفاظه على قواعد أخرى برانية
من علم آخر . بخلاف اللغة العربية مثلاً ، فإن الإنسان الذى يطالع
كتاباً من كتبها في علم من العلوم يحتاج أن يطبقه على سائر آلات اللغة
ويدقق الألفاظ ما أمكن ، ويحمل العبارة معاني بعيدة عن ظاهرها .

وأما كتب الترنيس فلا شيء من ذلك فيها ، فليس لكتبتها شراح ولا حواش إلا نادراً .. وللتون وحدها من أول وهلة كافية في إيفهام مدلولها : فإذا شرع الإنسان في مطالعة كتاب في أي علم كان ، تفرغ لفهم مسائل ذلك العلم وقواعده من غير حكمة الالتماظ ، فيصرف سائرهمته في البحث عن موضوع العلم وعن مجرد للنطوق والفهم وعن سائر ما يمكن إنتاجه منها ، من غير أن ينظر إلى إعراب العبارات وإجراء ما اشتملت عليه من الاستعارات ، والاعتراض بأن العبارة كانت قابلة للتجنيس وقد خلت عنه ، وأن المصنف قدم كذا ولو أخره كان أولى ..» (١)

وفي عصرنا هذا استرعى نظر الدارسين للعربية الفصحى من أبنائها وغير أبنائها صعوبة النطق بها أو قراءتها خالية من الشكل. وخُيِّلَ إلى بعض الناظرين أن هذه الصعوبة حائل دون تعلمها والتحكم منها خلافاً للغات الأخرى الحديثة . وأيد وجهة النظر هذه في بداية هذا القرن قاسم أمين ، وسجله في بعض كلماته إذ قال: « في اللغات الأخرى يقرأ الإنسان ليفهم . أما في اللغة العربية فإنه يفهم ليقراً : فإذا أراد أن يقرأ الكلمة المركبة من هذه الأحرف الثلاثة (ع ل م) يمكنه أن يقرأها ع ل م ، أو ع ل م ، أو ع ل م أو ع ل م أو ع ل م أو ع ل م . ولا يستطيع أن يختار واحدة من هذه الطرق إلا بعد أن يفهم معنى الجملة ، فهي التي تعين النطق الصحيح . لذلك كانت القراءة عندما من أصعب الفنون » (٢) .

والذي أود أن أقوله رداً على مثل هذا الاعتراض من رفاعه الطهطاوى وقاسم أمين هو أن ما لوحظ من صعوبة القراءة بغير لحن ليس بعيب

(١) رفاعه الطهطاوى : « تحليل الأبرز إلى تلخيص بلرز » القاهرة ١٩٥٩ .

(٢) قاسم أمين : « كلمات » القاهرة ١٩٠٨ ص ١٣ .

في اللغة العربية ، بل إنى لأميل إلى الاعتقاد بأنه ميزة تعدرت بها ، وهي إعداد قارئها لاستجباة قوى الفكر ، ودعوته إلى التأهب لفهم . ذلك أنها لغة تتطلب من كل قارئ أو مستمع لها أن يكون واعياً فاعلاً ، قبل أن ينطق وقبل أن يسمع . وبغير الوعي والفهم لا يستقيم للعربية إعراب . وما من شك في أن للران على صحة الإعراب هو في الوقت نفسه مران على نقطة الوعي وجودة الفهم .

* * *

تلك إذن — فيما بدا لي — هي خصائص الجوانية في فلسفة اللغة العربية: للثالية الأصلية ، والحضور الجواني ، وصدارة للمعنى ، والإعراب والإبانة ، ورسم الظلال والألوان ، والحرس على الإيجاز والتركيز مع دقة التعبير ، والدعوة إلى الحركة والاتجاه إلى القوة ، والوعي والفهم قبل النطق والسمع . ويحلولى في ختام هذا الفصل أن أورد شهادة للمستشرق « إدوارد فان ديك » جاء فيها قوله : « إن اللغة العربية من أكثر لغات الأرض امتيازاً . وهذا الامتياز من وجهين : الأول من حيث ثروة معجمها ، والثاني من حيث استيعاب آدابها » . (١) وشهادة أخرى للمستشرق « بركلان » يقول فيها : « بفضل القرآن بلغت العربية من الانساع مدى لا تكاد تعرفه أي لغة أخرى من لغات الدنيا . وللسلمون جميعاً مؤمنون بأن العربية هي وحدها اللسان الذي أحل لهم أن يستعملوه في صلواتهم ؛ وبهذا اكتسبت العربية منذ زمان طويل ، مكانة رفيعة فاقت جميع اللغات الأخرى التي تنطق بها شعوب إسلامية » (٢) .

(١) إدوارد فان ديك : « تاريخ العرب وأدبهم » (بالإنجليزية) ١٨٩٤

ص ٤٠ - ٤١ .

(٢) بركلان : « موجز في علم اللغات السامية » (بالفرنسية) ص ٤١ - ٤٢ .

وقبل « بركمان » بثلاث السنين قال المحققون من المسلمين إن معرفة اللغة العربية ضرورة لحفظ الدين : لاسيما إلى إدراك معاني ألفاظ القرآن والسنة إلا بالتبحر في علم هذه اللغة . وكان عمر — رضى الله عنه — يقول : « لا يقرئ القرآن إلا عالم باللغة » (١) .

وإذن فعزة الإسلام في المحافظة على عزة العروبة ، وعزة العروبة في المحافظة على الميزات الفريدة التي تميزت بها لغة العرب : إنها لغة ذات فلسفة متميزة ، فلسفة « جوانية » أصيلة ، تربط القول بالفعل ، وتوحد بين الفكر والعمل .

•

(١) الفيروز آبادي : « القاموس المحيط » ج ١ ، ص ٢ (الهروي على القاموس) .

الباب الرابع

الجوانية في الأخلاق الإسلامية

- ١ - ركائز الجوانية في أخلاقية الإسلام
- ٢ - فروسية الإمام من جوانية الإسلام
- ٣ - الجوانية في أخلاق الصوفية
- ٤ - الجوانية الأخلاقية عند الغزالي
- ٥ - القيم الإنسانية في دعوة الرسول

ركائز الجوانية في أخلاقية الإسلام

١ - التنبؤ على التعمود المسموية :

لنبت الأخلاق الإسلامية ردياً من الزمن هدفاً لمطاعن للتقولين . ادعى بعض كتاب الغرب أن مبادئ الإسلام إلا قليلاً منها قد استعيرت من المسيحية واليهودية ، وتوهم بعضهم أنها أخلاق يمكن أن تلخص في عبارة التخيير بين القرآن أو السيف ؛ وزعم آخرون أنها أخلاق لا يسمع فيها صوت الضمير والوجدان (١) .

وقد كان لهذه الظنون الآفة آثار وخيمة جداً في مجالات عديدة . ولكن الحقيقة التي سرعان ما تبينها للنصفون أن الإسلام بتوجيه الخطاب إلى ضمير الإنسان في كل زمان ومكان ، وبتأكيد المساواة بين الناس في الحقوق والواجبات ، وإقراره للعلة الوثيقة بين الخالق والإنسان ، إنما جاء مطابقاً للحس الأخلاقي عند الكائن العاقل بصورة قل أن نجد لها

(١) انتهى المستشرق « كارا دو فو » بعد أحكام جائرة عن تصور القرآن لقانون الأخلاق ، إلى أنه في صميمه أمر جازم من إله مسبق حاكم صدر إلى الجنس البشري على لسان الأنبياء ، فقال : « فبإحدى هذه الأخلاق إذن مبادئ موضوعية كلها (يعني أنها « برانية » ومن الخارج) . فالرء لا يرى الضمير فيها شاعراً بياض جواني في البحث عن القانون ، ولا يراه شاعراً بأن التزامه من طبيعته ذاتها أو مما للخير من طابع التسالي والرفعة . في طبقات المذاهب الأخلاقية لا يمكن أن توضع الأخلاق القرآنية إلا في مرتبة سفلى » (كارا دو فو : « التزالي » (بالفرنسية) باريس ١٩٠٢ ص ١٣٠) .

نظيراً في العقائد الأخرى^(١) . يقول « سنوك هيرجرونجه » : « إن للثقل الأعلى الذي يرى إلى التأليف بين الأجناس قد صورته الإسلام تصويراً جعله أقرب إلى النفوس من تصوير أى دين آخر : لأن عصبة الأمم التي أقيمت على دعائم الدين المحمدى قد نظرت إلى مبدأ للسواة بين أجناس البشر جميعاً نظرة بلغت من الجدة والصدق مبلغاً يورث الحجل عند غيرهم » .

٢ — نظرة الإسلام في نظر الإسلام :

ولكى نقدر على الأخلاق الإسلامية من قيمة حقيقية ينبغي أن نذكر أن الإسلام يقرر أن أفضل الناس أنفعهم للناس^(٢) وإن خدمة المجتمع في صميمها عبادة لله ، وهو يؤكد أن الإيمان شيء آخر غير مجرد إقرار اللسان بالشهادتين ، وإنما هو في حقيقته حياة ولا خير في إيمان لا يتبعه عمل ، وإنما الدنيا مزرعة للآخرة ؛ بمعنى أنها دار عمل وجد يلاقى الإنسان عليه جزاءه في الآخرة .

(١) أنظر : لورا فيشيا فاغيري : « دفاع عن الإسلام » ترجمة منير البعلبكي ١٩٦٠ ، ص ٧٥ مع . وانظر لذلك : إميل ديرمنجهيم : « محمد والسنة الإسلامية » (بالإنجليزية) ترجمة عن الفرنسية لندن ١٩٥٨ ص ٨٧ ؛ وأمير على : « أخلاقيات الإسلام » (بالإنجليزية) كلكتا ١٨٩٣ ص ١ — ١٦ ومحمد عبادة دراز : « أخلاق الإسلام » (بالفرنسية) القاهرة ١٩٥٠ .

(٢) ورد الحديث : « خير الناس من ينفع الناس » . وهذا الحديث وغيره يدل على « أن هذا الدين جاء لتنظيم الحياة على أساس من العدل ورفض الظلم ، لا المكورف في الصوامع والمبايد : فإن السادة فيه تطهير النفوس فتكون صالحة للائلاف والتفص ، وإن العايد ينفع نفسه ويظهرها ، ولكن لا منفعة منه إن لم يترك الناس في أعمالهم ويجهاد لأجلهم » (محمد بوزمرة : التمهيد لكتاب « السيرة الكبرى » لشيخنا . القاهرة ١٩٥٨ ص ١٢٢) .

والإسلام الذي أسهم في إثراء حياة الإنسانية الواعية قد استطاع أن يقدم لها قيماً روحية دأمة . ولما كانت الأمة الإسلامية ، بطبيعة عقائدها ، أمةً وسطاً ، فقد أعدت خير إعداد للقيام بدور الوساطة أو حلقة الاتصال بين الشرق والغرب ، شرق مغرق في صوفية قواكلية ، وغرب مغرق في مادية عدوانية . وإذا كان للإسلام ، كما لغيره من الأديان ، جوانب « مغلقة » ساكنة ، على المعنى المعروف في فلسفة برجسون ، ففي الإسلام ولاشك عناصر ومقومات عديدة تؤلف ديناً مفتوحاً دائماً وأخلاقاً مفتوحة حقاً .

نعم إن الدنيا مزرعة للآخرة . فمن أراد أن ينال من الله قربي فمليه أن يعمل عملاً صالحاً . وما يوصل إلى الله إلا الإخلاص والاستقامة « وما أموالكم ولا أولادكم بالتي تقرّبكم عندنا زلّنى إلا من آمن وعمل صالحاً ، فأولئك لهم جزاء الضعف بما عملوا » ^(١) .

السعى إلى الخير والحق والإخلاص أمر قد التفت الإسلام إليه ووعاه ، ودعا إليه دعوة صريحة موصولة . فالدعوة إلى اللئ العليا الأخلاقية هي صميم هذا الدين وروحه . يقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » ويقول : « الدين للمامة » و « الدين النصيحة » . وامتدحه ربه فقال تعالى : « وإنك لعلى خلق عظيم » .

والحياة الإنسانية للئ لا تتحقق في نظر الإسلام إلا إذا اتسمت بالسمّة الأخلاقية الأمية ، وهي « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » . يقول حجة الإسلام الغزالي : « إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو القطب الأعظم في الدين ، وللهم الذي له ابتعث الله النبيين أجمعين » ^(٢) . ثم إن

(١) القرآن : ٣٤ (سبأ) ، آية ٣٧ .

(٢) الغزالي : « إسماع الأمة بما جاء به القرآن والسنة » ص ٣٢ - ٣٤ .

المبادئ الإسلامية في حقيقتها تنتهى إلى تأكيد القيم الخلقية : فالصلاة والصوم والحج وما إلى ذلك لا تصح عند الله ما لم تنه عن الفحشاء والمنكر والبغى . وكل متأمل في الأديان لابد أن يلاحظ أن القرائن الدينية التي شرعها الإسلام ذات وشائج قوية تربطها بالمبادئ الأخلاقية التي تحقق كرامة الإنسان .

٣ — السلطة الأولى : كرامة الإنسان :

وكرامة الإنسان هي للسلسلة الأولى في الأخلاق الإسلامية . فكتاب الأمة الإسلامية ينص صراحة على تكريم الإنسان ، وتفضيله على كثير من مخلوقات الله ، وإمداده بمكانيات غير محدودة لتتقدم وبلوغ أعلى مستويات الأخلاق . وقد فطر الله الإنسان أفضل فطرة ، وقومه أحسن تقويم ، وجعل الخير في طبيعته غريزة ، فلم يحتاج إلا إلى تذكرة ، « وكرمه بالعقل الذي ساد به على العوالم الأرضية ، وأطلع به على ما شاء من العوالم الساجوية »^(١) : وبذلك أسبغ الله عليه الكرامة التي تؤهله لأن يصير خليفة لله في الأرض . والآيات الكريمة في هذه المعاني كثيرة نذكر منها قوله تعالى : « الرحمن ، علم القرآن ، خلق الإنسان ، علمه البيان »^(٢) ، وقوله : « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة »^(٣) وقوله : « وعلم آدم الأسماء كلها »^(٤) وقوله : « وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون ، فإذا سويته ووضعت فيه من روحي فقعوا له ساجدين »^(٥) .

(١) محمد عبده : « تفسير القرآن الكريم : جزء عم » القاهرة ١٣٢٢ هـ

ص ١٢٠ .

(٢) القرآن : ٢ : ٣٠ .

(٣) القرآن : ١ : ٤٠ .

(٤) القرآن : ١٥ : ٢٨ - ٢٩ .

(٥) القرآن : ٢ : (البقرة) : ٣١ .

كل هذا دبر من أجل الإنسان لكي يصير جديراً بالمكافئة للمتازة التي أراحها الله له : « ولقد كرمنا بني آدم ، وحملناهم في البر والبحر ، ورزقناهم من الطيبات ، وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً » . (١)

فالإنسان قد وهب مكاناً مرموقاً يقضى علينا باحترام شخصيته ، والنظر إليها على أنها غاية في ذاتها ، ولا يمكن أن تكون وسيلة لغيرها ، كما يقول الفلاسفة الأخلاقيون .

وكرامة الإنسان قوامها تحقق عناصر ثلاثة : القلب والإرادة والعقل . واستعمال هذه للملكات الثلاث ، في التأمل والنظر ، يحقق ما نسميه بصحة الوعي وسلامة الوجدان ، واستعمالها في السلوك والمعاملات يحقق ما نسميه بحسن النية واستقامة الضمير .

ومن حيث أن الخالق قد طبع في وعي كل إنسان وفي ضميره استعدادات تدفعه إلى البحث عن المعرفة الصحيحة ، وتفتح أمامه أبواب العمل القاضل الذي يميزه عن سائر المخلوقات ، فلا بد أن يجد الإنسان خطة مثلى أو نموذجاً أعلى يترسمه في هذه الحياة ، لكي يرضى مطامح ضميره . وهذه الخطة المثلى يراها المسلم في مراعاة القانون الإلهي الذي هو في الوقت نفسه قانون الأخلاق .

٤ - السلسلة الثانية : الحرية والشعور بالمسؤولية :

أما للسلسلة الثانية في الأخلاق الإسلامية فهي سلسلة الحرية الإنسانية وما ينتج عنها من مسئولية فردية . فهذه للسكاة السامية التي جعلت للإنسان بين المخلوقات قد استتبعت أن يكون قادراً على الاختيار ، مسئولاً عن العمل . وإقرار الحرية وإقامة للمسئولية أمران خطيران منصوص عليهما في القرآن

(١) القرآن : ١٧ : ٧٠ .

الكرام والحديث الشريف تصاً واضحاً صريحاً لا يحتاج إلى تأويل :
 قال تعالى : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم »^(١) وقال :
 « لما ما كسبت وعليها ما اكتسبت »^(٢) وقال : « من اهتدى فانما يهتدى
 لنفسه ، ومن ضل فانما يضل عليها . ولا تزر وازرة وز أخرى »^(٣) وقال :
 « وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله »^(٤) . وظاهر أن هذه
 الآيات كلها تقرر أن الإنسان حر مسئول . أما الأحاديث النبوية في هذه
 للعاني فكثيرة ، نذكر منها على سبيل المثال قوله عليه الصلاة والسلام :
 « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن
 لم يستطع فبقلبه : وذلك أضعف الإيمان » . وظاهر أن أضعف الإيمان
 في نظر الرسول هو استنكار للنكر بالقلب فقط ، أي في السردون الجهر ؛
 وذلك الاستنكار القلبي ضعيف ، لأن فيه قعوداً عن العمل وفراراً من
 للمسئولية .

وهذا للوقف الإسلامي من حرية الإنسان ومسئوليته يعيننا على أن
 نفهم حق الفهم للمعنى للتقصود من قول الرسول عليه السلام : « للخطيء
 أجر وللصيب أجران » . وقد روى هذا الحديث برواية أخرى : روى
 أنه عليه السلام قال : « إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر ، وإذا اجتهد
 فأصاب فله أجران »^(٥) وإذا تأملنا هذا الحديث وجدناه منطوقاً على معان
 أخلاقية عديدة :

(١) فيه دعوة إلى « الاجتهاد » في النظر والاستقلال في الرأي . وبعبارة

(٢) القرآن : ٢ : ٢٨٦ .

(١) القرآن : ١٣ : ١١

(٤) القرآن : ٧ : ٢٨٤ .

(٣) القرآن : ١٧ : ١٥

(٥) البخاري : الصحيح : كتاب الاعتصام .

أخرى فيه تعبير عن معنى أرادَه النبي العربي للمسلمين ، وهو الاعتزاز بشخصياتهم والاستمساك بمجرياتهم : وهي نعمة من الله ؛ ويكون شكر هذه النعمة بالتصميم على العمل والتنفيذ ، والسعى إلى تحقيق ما يرسمه الوعي المستنير .

(ب) ثم إن في الحديث دعوة إلى العمل ، ومجاوزة للوقوف عند مجرد الاعتقاد ، وفقاً لما يطلبه الدين الصحيح من « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » . والإيمان بمبادئ الدين الحنيف شيء يجاوز مجرد الإقرار باللسان ، إذ لا خير في إيمان لا يقبضه عمل . وبهذا المعنى يقول الرسول عليه الصلاة والسلام : « والقي نفسى بيده ، لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا ، ولا تؤمنون حتى تحابوا » . وواضح من هذا الحديث أن المحبة — وهي في صميمها عمل إيجابي — هي أوثق عرى الإيمان . وصحة الإيمان مشروطة بعمل من أعمال المحبة .

(ح) في الحديث أيضاً دعوة إلى التفاضل والإقدام . والإسلام دين الصراحة والشجاعة والقوة ، ولذلك كان النبي يتعوّذ بالله من الضعف والتخاذل والجبن. قال صلى الله عليه وسلم : « احرص على ما ينفعك ، واستعن بالله . ولا تمجنن » وقال أيضاً : « للمؤمن القوى خير وأحبّ إلى الله من المؤمن الضعيف »^(١) . وفي وصية أبي بكر الصديق لخالد بن الوليد : « احرص على الموت ، توهب لك الحياة » . وقال خالد بن الوليد : « حضرت كذا وكذا زحفاً في الجاهلية والإسلام . وما في جسدى موضع إلا وفيه طعنة برمح أو ضربة بسيف . وها أنا أموت على فراشى ! فلا تلمت أعين الجبناء » .

(١) مسلم : كتاب التندر ، الباب ٨ .

(٥) وفي حديث الرسول عن أجر المجتهد إذا أخطأ دعوة إلى الثقة بالنفس وإلى الثقة بالله . ومعلوم أن الثقة بالنفس والثقة بالله لا تكونان مع التردد والتخاذل والنكوص عن نصره الحق ، وإنما تكونان في السعي مع الأطمئنان والرضى ، والاعتقاد بأننا مسئولون بإزاء الحق والخير مسئولية شخصية لا مسئولية جماعية فقط . وقد رأينا أن أضعف الإيمان هو استنكار الإنسان للنكر بقلبه ، دون سعي إلى تغييره بالقول أو بالفعل .

وواضح مما تقدم أن الإنسان إذا اجتهد فأصاب كان له أجران : أجر الاجتهاد ، أى استمهال ملكة الحرية عنده ، وأجر الإصابة ، أى أجر الخير الذى يعود على الناس من إشاعة الثقة والأطمئنان . أما إذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد ، هو أجر الاجتهاد . ويمكن أن يقال إن المجتهد الذى يخطئ مأجور على قوته وشجاعته وإقدامه ، مأجور على ثقته بنفسه وثقته بالله . وبسبارة أخرى هو مأجور على خطئه ذاته ، لأن هذا الخطأ يفيد أنه سعى وعمل وصبر ، وأنه لم يكن من المتشككين أو المترددين أو المتواكلين . والإيمان — كما قال على بن أبى طالب رضى الله عنه — الإيمان الصحيح يقوم على أربع فضائل : على اليقين ، والصبر ، والعدل ، والجهد . وواضح أن الفضيلة الأولى نظر ، والفضائل الثلاث الأخرى كلها سلوك وعمل ، وكلها تقتضى وعياً للحرية وشعوراً بالمسئولية .

السعى ملك المأمورين :

والأخلاق الإسلامية هى أخلاق السعى والجهد والإقبال على الحياة في قمة الأطمئنان . وبذلك الجهد لتحقيق الكرامة والاستقلال ، بالنسبة إلى الفرد

وإلى الجماعة، أداة لا غنى عنها للحياة الأخلاقية في نظر الإسلام . والقرآن والحديث حافلان بالدعوة إلى العمل والتشمير ، ونبد الدعوة والتراخي ؛ ومن هذه الجهة نرى الكتاب المجيد يجعل الناس مراتب ودرجات ، ويصرح بتفضيل « المجاهدين » أي العاملين ، على « القاعدين » أي للستكينين ، فيقول : « فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة » (١) . ويقول : « ولكل درجات مما عملوا » (٢) ، ويقول أيضاً : « إنما للؤمنون الذين آمنوا ... » (٣) .

والأحاديث كثيرة في الحث على العمل وتحصيل الرزق . يقول الرسول الكريم : « ما أكل أحدكم طعاماً خيراً من كسب يده » (٤) . ويقول : « لأن يغدو أحدكم فيحطب على ظهره ، فيتصدق ، ويستغنى ، خير من أن يسأل » (٥) . وقد امتدح بعض الصحابة رفيقاً لهم في السفر كان لا يكف عن تلاوة الأدعية حين ركوبه ، وإقامة الصلاة عند نزوله . فسأله النبي : « فمن كان يكفيه علف بغيره وإصلاح طعامه ؟ » قالوا : « كلنا » قال : « فكلكم خير منه » . وكثيراً ما ذم النبي للهملين للمصالح الدنيوية ، وللنفقين لجميع أموالهم في وجوه البر ، والتاركين أبناءهم حالة على الناس فقال : « يأتي أحدكم بجميع ماله فيقول هذه صدقة ، ثم يقعد يتكفف الناس » !

إن للنل الأعلى للأخلاق الإسلامية هو في آخر الأمر الإرادة الحازمة التي تقتضى مجاهدة النفس ، والسيطرة عليها ، وقع شهواتها . قال تعالى : « وأما من خاف مقام ربه ، ونهى النفس عن الهوى ، فإن الجنة هي

(١) القرآن : ٤ : ٩٥

(٢) القرآن : ٤٦ : ١٩

(٣) القرآن : ٤٩ : ١٥

(٤) البخاري : كتاب البيوع ب ١٥ .

(٥) البخاري : كتاب البيوع ب ١٥ .

لأوى»^(١) وقال : « وأن ليس للإنسان إلا ما سعى ، وأن سعيه سوف يُرى ، ثم يُجزاه الجزاء الأوفى » . وقال أيضاً : « لم دار السلام عند ربهم ، وهو وليهم بما كانوا يعملون »^(٢) . وقال عليه الصلاة والسلام : « لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه ثابماً لما جئت به » . وتعريف النبي للمجاهد وللهاجر تعريف يشير إلى أهمية المنصر النفسى الجوانى فى تحقق للمعانى الدينية تحقيقاً صحيحاً ، قال صلى الله عليه وسلم : « المجاهد من جاهد نفسه » وقال : « للهاجر من هجر ما نهى الله عنه » . ولا ريب أنه جهاد النفس — وهو جهاد جوانى — أصعب من جهاد الغير ، ولذلك سمى الرسول « الجهاد الأكبر » : لأنه يقتضى عملاً دائماً وجهداً متواصلاً لمغالبة هوى النفس . ومن خطبة الإمام على رضى الله عنه : « اعلموا أن ما من طاعة الله شيء إلا يأتى فى كره ، وما من معصية الله شيء إلا يأتى فى شهوة . فرحم الله رجلاً نزع عن شهوته ، وقمع نفسه : فإن هذه النفس أبعد شيء منزعاً ، وأنها لا تزال تنزع إلى معصية فى هوى »^(٣) .

وبالتأمل فى أحاديثه عليه الصلاة والسلام ينكشف لنا أنه كان حريصاً على أن يؤكد أن قوام الدين صدق العزم وبذل الجهد وإخلاص العمل ، كما يكون لذلك من أثر فعال فى إصلاح النفس ، وحسن للمعاملة . قال عليه الصلاة والسلام : « عدل ساعة خير من عبادة ستين سنة » ؛ وقال صلى الله عليه وسلم : « أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر » : وقال صلى الله عليه وسلم : « من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة أن يدع طعامه وشرابه »^(٤) وقال : « على كل مسلم صدقة » . قالوا : « فإن لم يجد ؟ »

(١) القرآن : ٧٩ : ٣٧ — ٤١ (٢) القرآن : ٦ : ١٢٧ .

(٣) نهج البلاغة بيروت مع شرح الامام محمد عبده ج ١ ، ص ٣٦٠ .

(٤) البخارى : ك . الصوم ، ب ٨ .

قال : « يميل بيده فينفع نفسه ويتصدق » . قالوا : « فإن لم يستطع ؟ »
قال : « فليُمن ذا الحاجة الملهوف » . قالوا : « فإن لم يفعل ؟ قال : « يأمر
بالخير (أو بالمعروف) » قالوا : « فإن لم يفعل ؟ قال : فليمسك عن الشر ،
فإنه له صدقة » (١) .

وما من شك في أن الدعوة الإسلامية تجعل الكسب والسعي والكفاح
من « مراتب الأبطال » ، وتجعل الفقر والتخاذل والقفود من « مقامات
الجبنة » . وكلام ابن الجوزي في هذا الصدد واضح صريح إذ يقول :
« فالواجب على العاقل أن يحفظ ماله (من المال) ، وأن يجتهد في الكسب
ليربح مداراة ظالم أو مدهانة جاهل ، ولا يلتفت إلى ترهات المتصوفة الذين
يدعون في الفقر ما يدعون : فالفقر إلا مرض المجزة . وللصابر على الفقر
ثواب الصابر على المرض ، اللهم إلا أن يكون جباناً مقتنماً بالكفاف ؛
فليس ذلك من مراتب الأبطال ، بل هو من مقامات الجبنة والزهاد . وأما
الكاسب ليكون المعطى لا المعطى والمتصدق لا المتصدق عليه ،
فهى من مراتب الشجعان الفضلاء : ومن تأمل هذا عرف شرف النفي
ووضاعة الفقر » (٢) .

نعم إن الكاسب المتصدق خير من الفقير المتصدق عليه ، لأنه مما بنفسه
عن مقامات الجبنة والمنافقين .

تبين مما قدمنا أن الاخلاق الإسلامية مثالية واقعية معاً : فضلاً عن أنها
أخلاق « إنسانية » بلعنى الدقيق ، لا تعرف تفضيلاً لإنسان على إنسان
إلا بالتقوى الحقيقية التي يعبر عنها العمل الصالح ، ولا تفر تفرقاً بين طبقات

(١) البخارى : ك . الأدب ، ب ٣٣ .

(٢) ابن الجوزي : « سيد الخاطر » ؛ بتحقيق الشيخ محمد الفزالي ، ص ٢٢ .

المجتمع في الرعاية والمعاملة ، بل تسوى بينها جميعاً في الحقوق والواجبات ، فإنها لا تهبط بنوازع الإنسان إلى مستوى المنفعة أو الذة الحسية ، بل ترسم له المثل الأعلى في كل لحظة من لحظات الاختيار : لأن مراعاة الإنسان على وجوده لا تصدر عن البعث أو الهوى ، وإنما يحركها ثقة الإنسان بالله ، وشعوره الواعي بقيمة الرسالة الإنسانية على الأرض .

٦ — العنصر الجواني في الأفعال : معنى النية واستقامة الضمير :

الإسلام دين يقوم على استحياء الضمير واستفتاء القلب . وهذا الاستفتاء نجده في أكثر آيات القرآن الكريم وأحاديث النبي عليه السلام ، كما نجده شائعاً في كتب الصوفية والأخلاقين في القديم والحديث .

فالقرآن يعتد أكبر اعتداد بالنية التي صدرت عنها الأفعال ، ويلح على الإخلاص المصاحب لإقامة الشعائر ، ويرى أن فعل الإنسان إذا ساورته شبهة باعث من بواعث المُنْجَب أو الأتانية أو الرياء تجرد عن الحقيقة والقيمة ، وأصبح مظهرًا وزيفًا ، قال تعالى : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (١) وقال : « وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ، ولكن ما تمسكت قلوبكم » (٢) .

والنبي عليه السلام دائم الذكر والتنبيه إلى أن القيمة العليا إنما تكون للعنصر الجواني في الأفعال ، وهو العنصر المتمثل في الإيمان والصدق والإخلاص ، وهو يعبر عنه بإلقاء السمع وحضور القلب وشهود الروح ، كما يعبر عنه في لغتنا الحديثة بلفظ « القيمة » أو « الضمير » : « إنما الأعمال

(٢) القرآن : ٣٣ : ٥٠ .

(١) القرآن : ٣ : ١١ .

بالنيات . ولكل امرئ ما نوى . . » (١) ، وإن ضمير الإنسان ليشهد عليه وإن يكن موقعه أمام الناس سليماً . أما الرياء وإرضاء الناس ابتغاء للصلحة فيسميه النبي بالشرك الأصغر . وقد ورد في حديث قيس : « من عمل عملاً وأشرك فيه معي غيري ، تركته وشركه » .

فالتعبد الحقيقي والنية الجوانية هما المحك الصادق للحكم على الأشخاص والأشياء ، وهما مقياس القيمة في الأقوال والأفعال . قال تعالى : « لى ينال الله لحومها ولا دملؤها ، ولكن يناله التقوى منكم » (٢) وقال عليه السلام : « إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم » .

وفي ذلك وغيره من الكتاب والحديث مصداق لذلك للقياس الروحي الذي يتعارض مع للقياس الحسية القائمة على الكم والقدر .

الإيمان الصحيح يقتضى التجرد عن نوازع الأنانية ، والتخلي بأخلاق الأريحية ؛ فالرسول الكريم يقول : « لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه » ، والإيمان يقتضى الإحسان إلى الناس وكف الأذى عنهم : فالرسول يقول : « من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم جاره ، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه » . ويقول : « رأس العقل بعد الإيمان بالله ، التوحد إلى الناس » .

فروسية الإمام من جوانية الإسلام *

١ - أمهوى الفروسية :

بين لنا للؤلف الملاح عباس العقاد في كتابه الجليل « عبقرية الإمام » (١) أن مفتاح شخصية أمير المؤمنين علي بن أبي طالب هو أخلاق « الفروسية » ، بما تنطوي عليه من علو النفس والمرومة والتسامح والإيثار (٢) ، وهي مبادئ وشيم رفيعة عاش عليها الإمام ، وفي ضوئها نستطيع أن ندرك مرامي أقواله وتنفذ إلى بواطن أعماله .

يقول العقاد في شخصية الإمام : « آداب الفروسية هي مفتاح هذه الشخصية النبيلة . . . » ، « وهي تلك الآداب التي تلخصها في كلمة واحدة ، وهي النخوة » ، « بلغت به نخوة الفروسية غايتها المثلى ، ولا سيما في معاملة الضعفاء من الرجال والنساء : فلم ينس الشرف قط ليفتنم الفرصة » ، و « أصاب المقتل من عدوه مرات ، فلم يهتبل الفرصة السانحة بين يديه » وسن لأعوانه « سنة الفروسية أو سنة النخوة » حين أوصاهم ألا يقتلوا

(١) انظر مقالنا بهذا العنوان في « منبر الإسلام » ، أكتوبر ١٩٦٢ من ١٢٥ بع .

(٢) عباس محمود العقاد : « عبقرية الإمام » ، دار المآف ، القاهرة ١٩٤٣ .

(٣) انظر : واصف بطرس غالي : « تتاليد الفروسية عند العرب » (بالفرنسية)

انظر الترجمة العربية بدار المآف . القاهرة . ١٩٦٠ من ٢٢ - ٢٥ .

مدبراً ، ولا يجهزوا على جريح ، ولا يكشفوا سترآ ، ولا يمدوا يداً إلى مال ، « ولقد كان رضاه من الآداب في الحرب والسلام رضى القروسية العزيزة من جميع آدابها ومأثوراتها : فكان يعرف العدو عدواً حينما رفع السيف لقتاله ، ولكنه لا يعادى امرأة ، ولا رجلاً مولياً ، ولا جريحاً عاجزاً عن نضال . وهذه القروسية هي التي بغضت إليه أن ينال أعداءه بالسباب ، وليس في ذأب الفارس أن ينال أعداءه بغير الحسام »^(١)

ونستطيع الآن أن نستأنف حديث أدينا الكبير ، رحمه الله ، عن أمير المؤمنين — كرم الله وجهه — فننوه بأن أخلاق القروسية هذه التي نلحها في سيرة حكيم الإسلام ووصاياه ، هي أخلاق تابعة من الجوانية الإسلامية : إنها أخلاق الصدق والصراحة والإخلاص ، تستوحى مبادئ الحق والخير والإنسانية ، وتجعل الصدارة للنية والقصد والضمير ، وتلتزم حدود التوسط والاعتدال ، وترتكز على أحكام العقل الرشيد والوعي المستنير .

٢ — الضمير أو رصر النفس :

لاجدال في أن السمة البارزة للأخلاق على نحو ما نقبيناها عند الإمام على رضى الله عنه — هي الصدق والصراحة والإخلاص ، التي هي ثمرة ولاء الإنسان لقاته الحقيقية وجوهره الأصيل ، ومجلى حرصه على إصلاح نفسه في سره وعلايته ، مصداقاً لقول النبي — عليه الصلاة والسلام — : « لكل امرئ جَوَانِي وِرَانِي : فمن أصلح جَوَانِيه أصلح الله بَرَانِيه ؛ ومن أفسد جَوَانِيه أفسد الله بَرَانِيه » .

(١) عباس القناد : « عبقرية الإمام » ص ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣

وأكبر آفة تصيب النفس هي التفاق . وفي هذا المعنى يقول أمير المؤمنين — كرم الله وجهه — كلاماً صريحاً لا يحتاج إلى تأويل : « احذر كل عمل يعمل في السر ويستحي منه في العلانية . . واحذر كل عمل إذا سئل عنه صاحبه أتكره واعتذر عنه »^(١) ويقول أيضاً : « واعملوا في غير رياء ولا مسمعة : فإنه من يعمل لغير الله يكله الله لمن يحمله له »^(٢) . وواضح إذن أن مناط العمل الأخلاقي ومقياس قيمته عنده وعند النبي صلى الله عليه وسلم هو مطابقته لوحى القلب واستجابته لصوت الضمير . والإمام يقول أيضاً في هذا الصدد بيان ألمى رصين : « لقد علّقَ بنيات هذا القلب بضعمة هي أعجب منه : وذلك القلب ؛ وله مواد من الحكمة وأضداد من خلافا »^(٣) . ثم يقول : « أو ما تفتلبون عليه من الجهاد بأيديكم ، ثم بألسنتكم ، ثم بقلوبكم . فمن لم يعرف بقلبه معروفاً ، ولم ينكر منكراً ، قلب فحمل أعلاه أسفله وأسفله أعلاه »^(٤) .

إن الضمير أو « رقيب السر » أو « رصد النفس » — كما يسميه الإمام على — هو الأساس المكين للأخلاق الإسلامية : لأن هذا « الرصد » أو « الرقيب » هو « واعظ السر الروحي ، الذي لا يفقل عن التنبيه ، ولا يخطئ في الإنذار والتحذير ، حتى لا تكون الخطيئة خطيئة إلا ويناديه

(١) حلى بن أبى طالب : « نهج البلاغة » ، مع شرح الإمام محمد عبده ، بيروت ،

ج ٢ ص ١٢٨ .

(٢) « نهج البلاغة » ج ١ ص ٦٢ .

(٣) « نهج البلاغة » ج ٢ ص ١٧٢ .

(٤) نفس المصدر ، ج ٢ ص ٢٤٠ — وظاهر أن كلام الإمام هنا تعليق على حديث الرسول : « من رأى منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الإيمان » .

من سره مناد يعنفه على ما ارتكب ، وبين له وجه الحق فيما فعل ، كما يقول الأستاذ الإمام محمد عبده شارح « نهج البلاغة » (١) .

وباتخاذ هذا الأساس من رقابة الضمير جلزت الأخلاق الإسلامية ملايات الزمان وللكان ، وصمت إلى منزلة أصبحت فيها تشريفاً إنسانياً ورحمة شاملة لأولئك الذين فقدوا أساس الهداية ، وضيعوا أسباب الوجود ، فكانت حياتهم حياة برانية ، يعيشون على خلاف مع أنفسهم ، فيخطف بريق المادة أبصارهم ، ويخدعهم الزيف والزور ، ويغريهم المظهر والبهرج .

والأخلاق الجوانية من شأنها لكي تكون كذلك حقاً أن تستوحى « الضمائر » ، التي هي « عيون الله » بتبصير الإمام على ، إذ يقول رضى الله عنه : « إن الله ، سبحانه وتعالى ، لا ينجي عليه ما المباد مقترفون ليلهم ونهارهم : لطف به خبراً ، وأحاط به علماً ، أعضاءكم شهوده ، وجوارحكم جنوده ، وضمائركم عيونه ، وخلواتكم عيانه » . (٢)

ويصف أمير المؤمنين لأصحابه رجلاً من المتقين المؤمنين ، فيقول فيهم : « والمتقون في هذه الدنيا هم أهل الفضائل ، منطقتهم الصواب ، وملبسهم الاقتصاد » (٣) ، ومشيمهم التواضع ، غصوا أبصارهم عما حرم الله عليهم ،

(١) من خطبة له رضى الله عنه : « اعلوا عباد الله أن عليكم رسداً من أنفسكم ، وعبوداً من جوارحكم ، وحفاظ صدق يحفظون أعمالكم وعدد أنفسكم ، لا تسترك منهم ظلة داجر ، ولا ميكيشكم منهم لب ذو رواج » (نهج البلاغة ، ج ١ ص ٣١٥ - ٣١٦) .

(٢) نهج البلاغة ، ج ١ ص ٤٥٣ - ٤٥٤ .

(٣) ملبسهم الاقتصاد : أى أنهم لا يأتون من شهواتهم إلا بقدر حاجتهم في تقويم حياتهم ، فكان الإغراق كتب لهم على قدر أيمانهم (شرح نهج البلاغة لمحمد عبده) .

ووقفوا أسمعهم على العلم النافع لهم ، نزلت أنفسهم منهم في البلاء ، كالتى
 نزلت في الرخاء ؛ عظم الخالق في أنفسهم ، فصغر ما حوته في أعينهم . . .
 أرادتهم دنيا فلم يريدوها ، وأسرتهم فقلوا أنفسهم منها ؛ علماء أبرار أقياء :
 لا يرضون من أعمالهم القليل ، ولا يستكثرون الكثير ، فهم لأنفسهم
 متهمون ، ومن أعمالهم مشفقون ؛ إذا زُكِّي أحدهم خاف مما يقال له ،
 فيقول : أنا أعلم بنفسى من غيرى ، وربى أعلم بى من نفسى ؛ فن علامة
 أحدهم أنك ترى له قوة في دين ، وحزماً في لين ، وإيماناً في يقين ، وحرصاً
 في علم ، وعلماً في حلم ، وقصدًا في غنى ، وخشوعاً في عبادة ، وتجيلاً في فاقة ،
 وصبراً في شدة ، وطلباً في حلال ، ونشاطاً في هدى ، وتجرّجاً عن طمع ؛
 يعمل الأعمال الصالحة وهو على وجل ، يمزج الحلم بالعلم ، والقول بالعمل .
 الخير منه مأمول ، والشر منه مأمون ؛ يعفو عن ظله ، ويمضى من حرمه ،
 ويصل من قطعه ، يميلأ خشفه . ليناً قوله ، ثابتاً منكره ، حاضراً معروفه ،
 مقبلاً خيره ، مدبراً شره ؛ يُعده عن تباعده عنه زهد ونزاهة ، ودنوه
 عن دنا منه لين ورحمة ؛ ليس تباعده بكبر وعظمة ، ولا دنوه بمكر
 وخديعة ^(١) .

٣ - التزام الهدى الوسط :

والجوانية تراعى ما يمكن أن نسميه في أخلاقيات أمير المؤمنين بلزوم
 الوسط : قال كرم الله وجهه ، في إحدى خطبه : « شغل من الجنة والنار
 أمامه ساعٍ سريعٌ نجا ، وطالب بطيءٌ رجا ، ومقصرٌ في النار هوى .
 الجمين والشمال مَضَلَّةٌ ، والطريق الوسطى هى المباداة ، عليها باقى الكتاب

(١) نهج البلاغة ، ج ١ ص ٤٢٣ - ٤٢٧ .

وأثار النبوة، ومنها منغذ السنة، وإليها مصير العاقبة...». فهو يقسم الناس — كما جاء في شرح الإمام محمد عبده — إلى ثلاثة أقسام: «الأول الساعي إلى ما عند الله، السريع في سعيه، وهو الواقف عند حدود الشريعة، لا يشغله فرضها عن نفعها ولا شاقها عن سهلها. والثاني الطالب البطيء، له قلب تعمره الخشية، وله صلة إلى الطاعة؛ لكن ربما قعد به عن السابقين ميل إلى الرغبة، فيكتفى من العمل بفرضه، وربما انتظر به غير وقته، وينال من الرخص حظه، وربما كانت له هفوات ولشهوته نزوات، على أنه رجس إلى ربه، كثير الندم على ذنبه: فذلك الذي خلط صلاً صالحاً وآخر سيئاً، فهو يرجو أن يخفر له. والقسم الثالث للتقصير، وهو الذي حفظ الرسم ولبس الاسم، وقال بلسانه إنه مؤمن، وربما شارك الناس فيما يأتون من أعمال ظاهرة: كصوم وصلاة وما شابههما، وظن أن ذلك كل ما يطلب منه؛ ثم لا تورده شهوته منهلاً إلا عب منه، ولا يعيل به هواه إلى أمر إلا انتهى إليه: فذلك عبد الهوى وجدير به أن يكون في النار هوى». (١)

ذلك هو البراني الزائف المخادع؛ وما يتجدع في الواقع إلا نفسه.

ومن المحقق أن مخالطة الناس ومعاملة الحياة تحبطنا أقدر على التمييز بين الصادقين منهم والمنافقين. ويلاحظ الإمام أن الرجل الصادق يكون لسانه تابعاً لاعتقاده، أما المنافق فيكون «قلبه من وراء لسانه»، لأن المؤمن لا يقول إلا ما يعتقد، وإذا أراد أن يتكلم بكلام تدبره في نفسه: فإن كان خيراً أبده، وإن كان شراً واره، فيكون لسانه تابعاً لاعتقاده. وأن للنافق يقول ما ينال به غايته الخبيثة، فإذا قال شيئاً أخطره على قلبه حتى لا ينسأه فيناقضه مرة أخرى فيكون اعتقاده تابعاً لسانه. ويورد الإمام بهذا

الصدق حديثاً قلني : « لا يستقيم إيمان عبد حتى يستقيم قلبه ، ولا يستقيم قلبه حتى يستقيم لسانه » (١) .

وأخلاق الإسلام عند أمير المؤمنين هي أخلاق الإخاء الإنساني والعدالة الاجتماعية التي تعطي لكل ذي حق حقه ولا تقر ظلم الإنسان للإنسان ، بل تعتبر ذلك شركاً وإثمًا لا يترك ولا يهاون في تقويمه . وفي هذا المعنى يقول الإمام : « ألا وإن الظلم ثلاثة : فظلم لا يُنفر ، وظلم لا يُترك ، وظلم مغفور لا يُطلب . فأما الظلم الذي لا يُنفر فالشرك بالله . . . وأما الظلم الذي يُنفر فظلم العبد نفسه عند بعض المنافع . وأما الظلم الذي لا يترك فظلم العباد بعضهم بعضاً : القصاص هناك شديد ، ليس جرحاً بالمدي ، ولا ضرباً بالسياط ، ولكنه ما يُستصفر ذلك معه » (٢) .

٤ — بصر العين وبصر القلب :

إن العلم الصحيح لا يقتصر على شهود الحسوس ، والرؤية الصحيحة لا تقف عند الإبصار بالعين ، لأن الحواس خداعة ، والبصر قد يفتش ، وإثما الرؤية رؤية الروح ، والبصر بصر العقل . وفي هذا يقول الإمام علي : « ليست الرؤية كالمعاينة مع الإبصار : فقد تكذبُ العيونُ أهلها ولا يفتش العقل من استنصحه » .

ويفسر الإمام محمد عبده هذه الكلمة الجامعة فيقول : « الروية .. أعمال العقل في طلب الصواب . وهي أهدي إليه من المعاينة بالبصر : فإن البصر قد يكذب صاحبه فيريه العظيم البعيد صغيراً ؛ وقد يريه للمستقيم معوجاً كما في اللاء . أما العقل فلا يفتش من طلب نصيحته » (٣) وقد قال تعالى : « فإنها

(١) نهج البلاغة ، ج ١ ص ٣٦٣ . (٢) نهج البلاغة ، ج ١ ص ٢٦٥ .

(٣) نهج البلاغة ، ج ٢ ص ٢١٨ .

لا تعمى الأبصار ، ولكن تعمى القلوب التي في الصدور » (١) . وقال على ابن أبي طالب : « رُبَّ عالم قد قتله جهله وعلته معه لا ينفعه » : وهذا — كما يقول محمد عبده — هو « العالم الذي يحفظ ولا يدري ، أو يعلم ولا يعمل ، أو ينقل ولا بصيرة له » (٢) .

فالأخلاق الإسلامية هي في آخر الأمر أخلاق إرادية ، تقتضى جهداً كبيراً للسيطرة على النفس وقمع الشهوة ، وأداء الواجب . ومن خطبة للإمام رضى الله عنه : « أن رسول الله — صلى الله عليه وآله وسلم — كان يقول : حَفَّتْ الجنة بالملكاه وحَفَّتْ النار بالشهوات . واعلموا أنه ما من طاعة الله شيء إلا يأتي في كرمه ، وما من معصية الله شيء إلا يأتي في شهوة (٣) . فرحم الله رجلاً نزع عن شهوته ، وقمع هوى نفسه : فإن هذه النفس أبعد شيء منزعاً ، وأنها لا تزال تنزع إلى معصية في هوى » (٤) .

• — الوعى المستبصر :

فالجوانية الأخلاقية عند الإمام على ترتكز على وعى مستبصر ينشأ منه الوعى للنير المحدد لمسئولية الإنسان ، والهادى إلى الطريق القويم (٥) . ولا قيمة لعمل لم يسبقه وعى : فالوعى في نظر الإمام على هو نقطة البداية عند للمستعقنين لوصف الإنسانية ، وبدونه لا يكاد للره يفرق عن البهائم

(١) القرآن : ٤٦ : ٢٢ (٢) نهج البلاغة ، ج ٢ ص ١٧٧ .

(٣) أى لا شيء من طاعة الله إلا وفيه مخالفة لهوى النفس البهيمية ، فتكره إتيائه ، ولا شيء من معصية الله إلا وهو موافق ليل حيوانى ، فتشهى النفوس إتيائه (من شرح الأستاذ الشيخ محمد عبده) .

(٤) نهج البلاغة ، ج ١ ص ٣٦٠ .

(٥) يقول أمير المؤمنين في إحدى خطبه : « إن أمرنا صعب مستصعب لا يحمله إلا عبد مؤمن ، امتحن الله قلبه للايمان . ولا يبي حديثنا إلا صدور أمينة وأحلام وزينة » (نهج البلاغة ، ج ١ ص ٤٠٧) .

« للعلوفة للُدَى ، لا تعرف ماذا يُراد بها . إذا أحسن إليها تحسب يومها دهرها ، وشبهها أمرها » (١) . والإنسان الواعى هو من ينظر بالقلب ويعمل بالبصر ، « ويكون مبتدأ عمله أن يعلم أحمله عليه أم لا : فإن كان له مضى فيه ، وإن كان عليه وقف عنه : فإن العامل بغير علم كسائر في غير طريق ، فلا يزيد بعدة عن الطريق إلا بُعْداً من حاجته ، والعامل بالعلم كسائر على الطريق الواضح . فلينظر فاطر أسائر هو أم راجع » (٢) .

وأمر للؤمنين يريد للأخلاق الإسلامية أن تجري على سنة القروسية العربية ، فتجعل الوفاء والصدق أصلاً من أصولها ، فيقول : « والوفاء توأم الصدق ، ولا أعلم جنةً أوقى منه . ولا يقدر من علم كيف للرجع » . ثم يشير بعد ذلك إلى أولئك الذين انطمست بصائرهم ، ففقدوا القدرة على تمييز الخير من الشر والحسن من القبح ، فأربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين ، فيقول : « ولقد أصبحنا في زمان قد اتخذ أكثر أهل العنر كَيْساً ، ونسبهم أهل الجهل فيه إلى حسن الحيلة . ما لهم ، قاتلهم الله ! قد يرى الحوّل القلب بعد القدرة عليها ، وينتهز فرصتها من لا حريجة له في الدين » (٣) .

فالْمُؤْمِنُ الصحيح والأخلاقى الجوانى له من ضميره وخلقه رادع ينهاه عن فعل الشر والانسياق مع الهوى ، وضمير للؤمن هو صوت الله في أعماقه .

(١) نهج البلاغة ج ١ ص ٣٥٨ .

(٢) نهج البلاغة ج ١ ص ٣٠٦ .

(٣) نهج البلاغة ج ١ ص ٩٢ - ٩٣ . ويتعب الشيخ محمد عبده على كلام الإمام على بقوله : « وأهل ذلك الزمان يدنون القدر من العقل وحسن الحيلة ، كأنهم أهل السياسة من بنى زماننا . وأمر المؤمنين يجب من زعمهم ويقول : ما لهم قاتلهم الله يزعمون ذلك مع أن الحوّل القلب ، أى البصير بتحويل الأمور وتقلبها قد يرى وجه الحيلة في بلوغ مراده ، لكنه يجد في الأخذ به مانعاً من أمر الله ونهيه ، فيدع الحيلة وهو قادر عليها ، خوفاً من الله ووقفاً عند حدوده » .

الجوانية في أخلاق الصوفية

١ - الصوفية العسكرة :

إن الجوانية - التي عبر عنها الرسول عليه الصلاة والسلام في قوله : « لكل امرئ جوائى وبرانى : فمن أصلح جوانيه أصلح الله برانيه ؛ ومن أفسد جوانيه أفسد الله برانيه » - دعوة إسلامية صريحة ، ولذلك كان لابد أن تفعل مكان الصدارة من أخلاق المحققين من الصوفية المسلمين .

وصوفية المحققين ليست رهبانية ولا تظاهراً بالفقر ، ولا شططاً في الزهادة والعبادة ، إنما هي سعى وعمل ، وأخذ بالأسباب ، وصبر على الأوامر ، ويقين في الهداية^(١) . يقول ابن عطاء الله السكندري واصفاً شيخه أبا الحسن الشاذلى : « كان الشيخ أبو الحسن يكره للريد للتمطل ، ويكره أن يسأل تابعه الناس . وقد كان جواداً بما يملك ، وكرماً بما يكره البخل ، ويبحث على طرق باب الأسباب والعمل »^(٢) .

أما ادعاء الفقر بلبس للرقع من الثياب كما يفعل بعض المنتسبين إلى أهل الطريق فليس من الورع في شيء عند الصوفية المحققين . إنما الورع كف عن المحارم والذنوب ، وهو كما قال أبو سميد الخراز « أن تتبرأ من مظالم الخلق ،

(١) انظر : أبو الملائكى ، « التصوف الثورية الروحية في الاسلام » الاسكندرية ١٩٦٣

(٢) انظر : جمال الدين الشيال : « أبو الحسن الشاذلى وخليفته أبو العباس المرسي »

مجلة « العربي » يوليو ١٩٦٤ .

حتى لا يكون لأحدهم فيك مظلة ولا دعوى ولا مِلَّة (١) .
ومن آداب الصوفية وشماثلهم للميزة مراعاة الأسرار ، ومداومة
الحفاظة على القلوب ، بنى الخواطر المذمومة ، حتى يبدلوا الله بقلوب
حاضرة ، وهموم جامعة ، ونيات صادقة ، وقصود خالصة ، متمثلين بقوله
تعالى : « أَلَا لَهُ الدِّينُ الْخَالِصُ » (٢) .

٢ - التَّيْبُ وَالْمَغْفُورُ :

والجوانية في الأخلاق الصوفية دعائها وعي مستنير يتبعه عمل بنَّاء ؛
تعتمد بالتَّيْبِ الروحية وللثل العليا ، وترى أن لا حياة تُفرد ولا جماعة بدونها .
والتَّيْبُ القِيمِ وللثل لا يتحقق إلا مؤسساً على دطام الصدق والإخلاص
في القول والعمل . ولعل أعمق تعريف لهاتين المصطلحتين قد ورد في قول
بعض مفكرى الصوفية للسلمين : « الإخلاص هو التوق عن ملاحظة
الخلق ، والصدق هو التوق عن مطالعة النفس » . ومعناه أن المخلص لا يراعى
الناس ، والصادق لا يعجب بنفسه ؛ حتى ذهب بعضهم في تحرى جوهر الإخلاص
إلى القول بأن الإنسان « متى شهد في إخلاصه الإخلاص احتاج إخلاصه إلى
إخلاص » (٣) ؛ وهو لعمري أعمق ما عرفناه في تاريخ الجوانية الأخلاقية .

(١) السراج : « كتاب الفح » نفرة الأستاذ نيكسون ، ص ٤٤ - ٤٥ .

(٢) السراج : « كتاب الفح » ص ١١ - ١٣ .

(٣) روى الطبرسى أن النبي قال لأبي مسعود : « إياك أن تظهر من نفسك الخشوع
والتواضع للأدبيين وأنت فيها بينك وبين ربك مصر على المصامى والقنوب » ، وأنه قال
لأبي ذر الغفاري : « يا أبا ذر: كن ورعاً تكن أعبد الناس . وغير دنياكم الورع ...
فضل العلم خير من فضل العبادة : وأعلم أنكم لو صليتم حتى تكونوا كالحنائيا ، وصمتم حتى
تكونوا كالأوتار ما نفعكم ذلك إلا بورع » (« مكارم الأخلاق » لرضي الدين الطبرسى ،
للطبعة الأميرية بولاق ، القاهرة ١٣٠٠ هـ - ص ٢٠٣ - ٢٠٤) .

والنية والإخلاص شرطاً الأخلاقية الخالصة . فالغرض في العبادة مبطل لها عند للتحققين : وقد سئل أحدكم عن أقرب شيء إلى مقت الله تعالى ، فقال : « رؤية النفس وأحوالها ، وأشد من ذلك مطالعة الأغراض على أفعالها » (١) . وقال رويم : « الإخلاص ارتفاع رؤيتك في الفعل » (٢) . وصدق النية مرادف لوعى ومناف للآلية : فإن كان فعل الإنسان صاحراً عن « غفله » أو عن سهو « من غير نية ولا عقد طوية ولا حسة لم يكن له في ذلك شيء ، ولم يجد عمله في الآخرة شيئاً ، وكان فيه لاله ولا عليه ، وكان ذلك في الدنيا على مثال الأنعام التي تتصرف من غير عقول ولا تكليف ولكن بإلهام وتوقيف » (٣) .

٣ - الجوانية في الحقوق :

وتتجلى جوانية الأخلاق الإسلامية في نظرتها إلى الحقوق للتصلة بكرامة الإنسان وفضله على سائر المخلوقات . وقد أوضح ذلك بعض الأخلاقيين الإسلاميين حين قال فيا للنفس وجوارح البدن من حق على الناس : « وحق نفسك عليك أن تستعملها بطاعة الله ؛ وحق اللسان إكرامه عن الخنا ، وتمويله الخير وترك الفضول ، والبر بالناس وحسن القول فيهم ؛ وحق السمع تزيهه عن سماع الغيبة ؛ وحق البصر أن تغضه عما لا يحل لك » . وقال في مراعاة ما لاغير من حق علينا : « وأما حق جارك لحفظه غائباً وإكرامه شاهداً ، ونصرته إذا كان مظلوماً ، وأن لا تقتبص له عورة : فإن علت أنه

(١) التشنري : « الرسالة التشيرية » ص ٧١ .

(٢) السكلازي : « التلرف للمب أهل التصوف » ص ٧٠ .

(٣) أبو طالب المكي : « قوت القلوب » ج ٤ ص ٣٣ .

يقبل نصيحتك ، نصحته فيما بينك وبينه . وأما حق صاحب فأَنْ تكرمه كما يكرمك ، وأن تكون عليه رحمةً لأن تكون عليه عذاباً . وأما حق الضعيف فأَنْ غاب كفيته ، وإن حضر رعيته ، ولا تحكم دون حكمه ، ولا تعمل برأيك دون مناظرته ، وأن تحفظ عليه ماله ولا تحونه فيما عز أو هان من أمره . وأما حق الخصم المدعى عليك ، فأَنْ كان ما يدعى عليك حقاً كنت شاهداً على نفسك ، وأوفيته حقه ؛ وإن كان ما يدعى عليك باطلاً رقت به . وأما حق خصمك الذي تدعى عليه ، فأَنْ كنت محققاً في دعواك أجلت معاملته ، وإن كنت مبطلاً في دعواك اتقيت الله وتبت إليه . وأما حق المستشار فأَنْ علت له رأياً حسناً أشرت عليه به ، وإن لم تعلم أرشدته إلى من يعلم . وأما حق المشير عليك فأَنْ لاتبهم فيما لا يوافقك من رأيه ، وإن وافقك حمدت الله ^(١) .

٤ - طريق الحب :

والحب هو المبدأ الأعلى في الأخلاق الصوفية : إنه لب الدين ، وغاية المجاهدة ، والدين هو المعاملة : قال النبي : « المؤمن من آمنه المسلمون على أموالهم ودمائهم » و « المسلم من سلم الناس من يده ولسانه » و « المهاجر من هجر السيئات » ، وقال : « أوثق عرى الإيمان الحب في الله والبغض في الله » وقال : « لا خير في قول إلا مع الفعل ، ولا في المال إلا مع الجود ... ولا في الصدقة إلا مع النية ... » ^(٢) — وواضح من هذه الأحاديث أن محبة الناس هي أوثق عرى الإيمان : لأن المحبة في القلب « فلو تحرق كل

(١) رضى الدين الطبري : « مكارم الأخلاق » ص ١٨٥ - ١٨٦ .

(٢) الطبري : « مكارم الأخلاق » ص ١٩٦ .

دنس» ، كما يقول أبو الحسن الوراق . « والحب حواء داء كبريائنا وغرورنا بأنفسنا ، وهو الطبيب لضعفنا كله . ومن استعمار الحب ثوبه يرى أصالة من أثره » (١) ، كما يقول جلال الدين الرومي .

وجلة القول أن طريق الصوفية المتحققين كان في واقع الأمر ثورة على تحجر الأشكال وبمعنا للثقل الأعلى ، وإعلاء لقيم الروح (٢) . وعندى أن صفوة الأخلاق التي دعا إليها التصوف الإسلامي قد عبر عنها حديث الرسول : « والذى نفسى بيده لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا ولا تؤمنون حتى تحابوا » . وكذلك رأى الصوفية المسلمون أن الحب قبل العلم والمعرفة ، وفوق الزهد والعبادة . وفي ذلك يقول فريد الدين العطار (٣) :

فإن تقرأ علوم الناس ألقاً بلا عشق فما حصلت حرقاً
ويقول حافظ الشيرازي (٤)

من كتاب الأخلاق أقرأ باباً آية في الوفاء والفقران
طاهر الناس بالجميل وإن جا روا ورد المسمى بالإحسان
تعمن القاس في حشا الأرض نبشاً فإذا التبر ملء كف الجاني
والذى يحصب الفصون يرى الأنهار تهوى له من الأفنان
والذى فرق التوائم في الأصدا ف يحظى بالؤلؤ القتان

-
- (١) نيكسون : « صوفية الإسلام » (الترجمة للاستاذ الدكتور ابو الملا عتيق) ،
التأخرة ١٩٤٥ م ١٤٠ .
(٢) أبو الملا عتيق : « التصوف : الثورة الروحية في الإسلام » .
(٣) عبد الوهاب عزام : « التصوف وفريد الدين العطار » . التأخرة ١٩٤٦ م ٧٠ .
(٤) حافظ الشيرازي ، ترجمة ونظم أحمد راسي .

الجوانية الأخلاقية عند الغزالي

لمرئس الجوانية :

طريق الجوانية عند الغزالي يتمثل في أمرين : الأول أن يكون بحث
للرء عن علم الأعمال وعما يفسدها ويشوش القلوب ويهيج الوسواس ويشير
الشر ؛ فإن أصل الدين التوقى من الشر ؛ « ولكن هذا الطريق صعب
بالطبع ، فلا يميل أكثر الناس إلا إلى الأسهل والأوفى لطباعهم : لأن معرفة
صفات القلب وتطهيره عن الأخلاق للذمومة هو مجاهدة للنفس دأمة ،
وصاحبها ينزل منزل الشارب للدواء ، يصبر على مرارته وجاء الشفاء . ولذلك
قليل إنه كان فى البصرة مائة وعشرون متكلماً فى الوعظ والتذكير ، ولم يكن
من يتكلم فى علم اليقين وأحوال القلوب وصفاء الباطن إلا ثلاثة منهم سهل
التسرى والمبشع وعبد الرحيم . وكان يجلس إلى أولئك ، الخلق الكثير
الذى لا يحصى ، وإلى هؤلاء ، عدد يسير قلنا يجاوز المشرة : لأن النفيس
العزى لا يصح إلا لأهل الخصوص وما للعموم فأمره قريب » . وأما الأمر
الثانى فهو أن يكون اعتياده فى علومه على بصيرته وإدراكه وصفاء قلبه ،
لا على الصحف والكتب ، ولا على تقليد ما يسمعه من غيره . . ثم إذا قلنا
صاحب الشرع فى تلقى أقواله وأفعاله بالقبول ، فينبغى أن يكون حرصاً
على فهم أسرارده .

ويُفرق النزالي هنا بين « الجواني » و « البراني » بتفرقة بين « العالم » و « الحافظ » ، منها إلى أن شيمة العالم أن يكون باحثاً عن أسرار الأقوال والأعمال ، دون أن يقصر جهده على حفظ ما يقال من عبارات أو روايات . ويؤكد النزالي هذا المعنى ، فيشير إلى خطبة لرسول عليه السلام قال فيها : « طوبى لمن ذل في نفسه وحسنت خليقته وصلحت سريره وعزل عن الناس شره . وطوبى لمن عمل بطله ، وأنفق الفضل من ماله ، وأمسك الفضل من قوله ، ووسعت السنة ، فلم يعدّها إلى بدعة (١) » .

« حضور القلب » شرط العمل :

وحاصل موقف النزالي من الأخلاق الإسلامية هو تحريمه للغي الجواني ، واشترط « حضور القلب » في كل عمل من أعمال الإنسان ، سواء كان عبادة أو معاملة ، لكي يرقى صاحب العمل إلى مرتبة الصدق والإخلاص . لذلك نراه يبين أن « حضور القلب » هو روح الصلاة ، ويشير إلى قول النبي : « ليس للعبد من صلاته إلا ما عقل منها » ، ويبين أن للقصود بالصلاة « تمثيل القلب وتجديد ذكر الله ورسوخ عقد الإيمان به » ؛ كما يبين أن روح الصدقة كتمانها ، ويشير إلى حديث النبي صلى الله عليه وسلم « أفضل الصدقة جهد مقل إلى فقير في ستر » وقوله تعالى : « لا تبطلوا صدقاتكم بالبن والأذى » ؛ كما يبين أن روح الصوم هو كف الجوارح عن الآثام ، وصرف القلب عن الأفكار الدنيئة ، وأن روح الحج هو الأخلاص

(١) انظر بحثاً لنا عن « الجوانية الأخلاقية عند النزالي » في كتاب « أبو حامد النزالي في القدرى المثوية التاسعة لميلاده » نشره المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية « القاهرة ١٩٦٣ » (راجع في ملاحق كتابنا هذا) .

فى النية ، وأن أول شرائطه هو القهم الجوانى ، أى القهم لموقع الحج فى الدين . وهذا القهم مرادف لما نسميه اليوم « بالوعى للمستير » : فإن أداء الشعائر الدينية أداءً آلياً من غير تنبه إلى حكمها وأمرارها خروج بها عن غير وجهها الصحيح .

فى كتابات الفزائى جوانية أصيلة تابعة من وعى الذات ونفوذها إلى كنه الموضوع ، وقائمة على تجربة شخصية عميقة ؛ واعتقاد راسخ بأن الإنسان بروحه يستطيع أن يتخطى حدود الأمور الزمانية للتغيرة الفاسدة ، فيصل إلى استشراف الأبدى الدائم الباقى .



القيم الإنسانية في دعوة الرسول

القيم الإنسانية في دعوة الرسول قيم أخلاقية ، جوهرها الإيمان والإخلاص ، والإحسان والإيثار ، وأساسها الاعتقاد بكرامة الإنسان وحرية إرادته (١) .

١ — جاء الرسول فأكد للناس أن دعوته أخلاقية خالصة فقال : « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » . ومكرم الأخلاق في دعوة الرسول قد لخصها أحد المهاجرين إلى الحبشة حين سأله النجاشي عن مبادئ الدين الجديد ، فقال : « أمرنا الرسول بصدق الحديث ، وأداء الأمانة ، وصلة الرحم ، وحسن الجوار ، والكف عن المحارم والدماء » . ونادى الرسول بأن أفضل الناس أنفعهم للناس ، وأن خدمة المجتمع هي أفضل العبادات : « عدل ساعة خير من عبادة ستين سنة » . وقال إن « أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر » (٢) وقرر عليه الصلاة والسلام أن قوام الدين بذل الجهد وصدق العمل ، وأن الإيمان شيء آخر غير مجرد الإقرار باللسان ، بل هو في صميمه حياة فاضلة وعمل صالح ، فقال : « الدين المعاملة » ، وقال : « لا خير في قول إلامع الفعل ، ولا في المال إلامع الجود ، ولا في الصدقة إلامع النية » . والعبادات الإنسانية كلها تنهى إلى تأكيد القيم الإنسانية العامة : فالصلاة والصوم والزكاة والحج لا يكون لها قيمة في نظر الرسول ما لم تنه

(١) راجع : أحمد فؤاد الأهواني : « القيم الروحية في الإسلام » ص ٨ - ١٣ .

(٢) أحمد : « للسند » (٣٢ ص ٦١) .

عن القصفاء والمنكر والبني . والرسول يقول : « لا يؤمن أحدكم حتى يأمن الناس شره » ، ويقول : « من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه »^(١) ويقول : « المهاجر من هجر ما نهى الله عنه » . وفي هذه الأحاديث وغيرها تأكيد للجواب المفتوحة في الدعوة المحمدية ، وهي دعوة تعارض الوقوف عند الرسوم والشكليات ، وتوجه إلى الجوهر وإلى الباب : فلا إيمان مع إبناء الناس ، ولا صيام مع الفس في المعاملة ، ولا هجرة مع ارتكاب المعاصي .

٢ - والمحبة شرط الإيمان في نظر الرسول والإيمان الصحيح يقتضي الأرحمية والإيتار ، وتجنب الأنانية والآثرة . وفي ذلك يقول : « لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه »^(٢) . والإيمان يقتضي الإحسان إلى الناس والكف عن إيذائهم ، وفي ذلك يقول الرسول : « من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه » ، ويقول أيضاً : « لا إيمان لمن لا أمانة له ، ولا دين لمن لا عهد له » : فمن لا يصدر في أقواله وأعماله عن صدق النية وإخلاص الضمير فهو ضيف الإيمان سقيم الدين .

٣ - وكرامة الإنسان وحريةهما ، كما بينا فيما تقدم ، المسلمتان الأوليان في دعوة الرسول ، وتلك الدعوة لم تدخر جهداً في النظر إلى الشخصية الإنسانية على أنها مقدسة ، وعلى أنها غاية في ذاتها ، وليست وسيلة لغيرها . فالرسول لا يعرف فضلاً لإنسان على إنسان إلا بالتقوى والعمل الصالح ، ولا يقر تفرقاً في المعاملة بين الأجnas والطبقات ، ولا يميز بين أبيض وأسود ، وغنى وفقير وعحوظو منبوذ : لأن الله أرسل رحمته إلى الناس كافة بلا تفرق . وقد ذهب

(١) ابن خناري : « الصحيح » . كتاب الصوم .

(٢) البخاري : « الصحيح » . كتاب الإيمان .

الرسول في تقديس كرامة الإنسان ، بغض النظر عن لونه وجنسه وعقيدته ، إلى الأمر بمعاملة المجوس كمعاملة الكتابيين : فقد جاء في حديث عن الرسول أنه قال : « سنوا لهم سنة أهل الكتاب » ، وكذلك تذهب دعوة الرسول إلى احترام كرامة الرقيق : وتضييق حدود الرق بالتدرج : « جاء أعرابي إلى الرسول وقال : دلي على عمل يقربني إلى الجنة ويبعدني عن النار . فقال الرسول : « عتق النسمة وفك الرقبة » . قال الأعرابي : يا رسول الله أوليس واحداً ؟ قال : لا . « عتق النسمة أن تنفرد بعتقها ، وفك الرقبة أن تعين في ثمنها » . وأوجب الرسول معاملة الرقيق بالرفق واللين : فقد روى عن الإمام علي ، عن الرسول أنه قال : « اتقوا الله فيما ملكت أيماكم » . وروى ابن عمر عنه عليه الصلاة والسلام قوله : « اتقوا الله في الضميين : المملوك والمرأة » . وأوجب الرسول العتق على من أهدر كرامة الرقيق ؛ وروى عن ابن عمر أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : « من لطم مملوكه أو ضربه فكفارته عتقه » .

٤ - والقيم الأخلاقية في دعوة الرسول تتركز على الاعتقاد بحرية الإرادة الإنسانية . والحرية الفردية قد كفلها الرسول بشرط عدم الإضرار بمصالح المجتمع . وهذه الحرية حرية رشيدة محدودة مقيدة بقيود العقل ، في حال العمل أو الامتناع عن العمل . وبدون هذا القيد تنقلب الحرية فوضى وتصير خطراً يهدد مصالح الجماعة والفرد على السواء ، وقد ضرب الرسول مثلاً للحرية الرشيدة للرافقة لتقييد التصرف الفاسد فقال : « إن قوما ركبوا في سفينة ، فافترسوا فصار لكل رجل منهم موضع . فنقر رجل منهم موضعه بقأس ؛ فقالوا له : ما تصنع ؟ فقال : هو مكاني أصنع فيه ما شئت » .

ويعقب الرسول على ذلك للوقف بقوله : « فإن أخذوا على يده نجا ونجوا ، وإن تركوه هلك وهلكوا » ، أى أنهم إن منموا الرجل من تحطيم نصيبه من السفينة نجوا من الفرق ، وإن تركوه حراً على هواه غرقت السفينة وغرقوا معها جميعاً .

أما الحرية المرادفة لتقييد الامتناع عن العمل والإعراض عن مسئوليات الحياة فقد عبر الرسول عنها فى قوله : « لأن يأخذ أحدكم أحبه فيحتطب بها على ظهره أهون عليه من أن يأتى رجلاً أعطاه الله من فضله فيسأله أعطاه أو منعه » . والرسول يذم للهملين للمصالح الدنيوية للشروعة ، للمتعمدين على غيرهم فى تدبير أمور معاشهم : فقد مدح الصحابة للنبى رفيقاً لهم فى السفر كان لا يكف عن تلاوة الأدعية حين ركوبه ، وإقامة الصلاة عند نزوله . فسألم النبى : « فن كان يكفيه علف بعيره ، وإصلاح طمابه ؟ » قالوا : كلنا . قال : « فكلكم خير منه » (١) .

ومما يؤكد المعنى الذى عناه الرسول من الاعتراف بما وهبنا الله من حرية الإرادة ، وشكره تعالى على تلك الحرية ، بالإقبال على الحياة والإقدام على السعى ، أنه جمل الخطأ فى الاجتهاد وممارسة الحرية شيئاً مأجوراً عند الله ممدوحاً فى الناس ، فقال : « للخطيئ أجر والمصيب أجران » (٢) .

فحديث النبى يفيد أن المجتهد الذى يخطئ مأجور على اجتهاده وقوته

(١) قارن قول الرسول : « لأن يندو أحدكم فيحطب على ظهره فيصدق ويستغنى... خبره من أن يسأل » (البخارى : « الصحيح » ، كتاب البيوع .) .

(٢) قارن قول الرسول : « إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله أجر » (البخارى : « الصحيح » ، كتاب الاعتصام) .

وشجاعته . وفي حديث النبي أيضاً دعوة للإنسان إلى الثقة بنفسه والثقة بربه . والثقة بالنفس والثقة بالله لا تكونان مع التخاذل والضعف والخوف .
لئن تكن دعوة الرسول تعترف بما في الإنسان من قصور ، فإنها تجاهد لا يقاظ وعيه ، وتسعى إلى إصلاح عيوبه^(١) ، وتراعى حدود إمكانياته ، وترضى مطالب حبه وقلبه وعقله ، فتوائم بذلك بينها وبين القيم الإنسانية الخالدة ، قيم الحق والخير والجمال .

(١) يؤكد الرسول أن «المجاهد من جاهد نفسه» (الترمذى : كتاب فضائل المجاهد)

الباب الخامس

في رسالة الأمة العربية

الأمة العربية تحمل رسالة جوانية
الجوانية روح الاشتراكية العربية
دور للتقف في المجتمع القاضل

الأمة العربية تحمل رسالة جوانية

الأمة العربية صاحبة رسالة :

١ — إن الناظر في خصائص الأمة العربية يتبين أن هنالك عوامل كثيرة قد أعدت هذه الأمة لأن تكون صاحبة رسالة ، تدعو إليها دعوة صريحة وتدافع عنها دفاعاً موصولاً . وسأحاول هنا أن أعدد هذه العوامل ، معقياً ببيان المبادئ الأساسية التي ترتكز عليها هذه الرسالة :

العامل الأول أنها أمة مثالية : بمعنى أنها أمة حريصة في فكرها وفي عملها على ترسم الصورة الكاملة وتحقيق المثل الأعلى . وبعبارة أخرى أنها مثالية ، لأنها تؤمن بقدرة الفكر والشعور على إصلاح القاسد وتقويم المموج في الأفراد والجماعات . والأمة العربية مثالية ، ومثاليها تقوم على مبدأين جوائين : العقل والأريحية . والعقل الذي يعتمد العربي عليه هو المتجلى في الإيمان بالحق وفي تقديس العدالة ؛ الإيمان بالحق أى السعى إلى رؤية الأشياء كما هي في وجودها الحقيقي لكي نجعل أفكارنا وأعمالنا على وفاق معها ؛ وتقديس العدالة أعنى تقديس نظام يضع كل واحد في مكانه ، وفقاً لطبيعته وكفائته وأهليته . أما الأريحية فلا نزاع في أنها فضيلة عربية ؛ أنها تعنى أن ينسى المرء نفسه ، وأن يعطى من نفسه لغيره ، فيخف لمعونة المحتاج والضعيف ، ونجدة المظلوم والمهوف ، بدافع من محبة الإنسان ، لا ابتغاء منفعة ولا رياء ولا صمعة .

والأمة العربية مثالية ، تعتقد أن المثل الأعلى مطلب لا ينبغي إرجاؤه إلى مابعد الفراغ من تسوية مشاكل المعاش اليومي ، وتوفير الرخاء الاقتصادي وتحقيق الإصلاح الاجتماعي : فإن الولاء للمثل الأعلى يتطلب رجالاً مخلصين يستطيعون أن يسخروا خيرات الأرض في تحقيق غايات نبيلة ، ويستطيعون كذلك أن يستغنوا عن طيبات الحياة ومتعها من أجل الفكرة العليا والمقصد الأسمى .

٢ - والأمة العربية صاحبة رسالة ، لأنها أمة مؤمنة : فإن الاعتقاد بالمثل الأعلى يتطلب إيماناً بالغيب ، وتصديقاً بما وراء المحسوس والمخاض والمباشر . والإيمان بالغيب هو العقيدة الكبرى في كل دين . ولا جدال في أن للدين في حياة الأمة العربية مكاناً ملحوظاً : فهو المسيطر على تفكيرها وأعمالها ، والمرب لعقائدها وتصرفاتها ؛ وما من مسألة أو مرحلة في حياة العرب ، أفراداً أو جماعات ، إلا وقد نفذ الدين إليها ووضع طابعه عليها . يشهد بذلك علماء التبيين وعلماء المسلمين على السواء : فالإمام محمد عبده ، وعبد الرحمن الكواكبي ومحمد إقبال ، لم يفتهم التنويه بهذه الظاهرة التي تكاد تكون فريدة في حياة المجتمعات الحديثة والمعاصرة . وقال بعض المستشرقين : « الدين - عند المسلم الحقيقي - معناه قانون يجب أن ينظم حياة الإنسان بأسرها ؛ ووجهة النظر الشرقية أن الحياة كلها ، فردية واجتماعية وسياسية ، مرتبطة أوثق ارتباط بالدين » . وقال باحث عربي : « في المجتمع الإسلامي يسيطر الدين على كل شيء ، وينفذ إلى كل عمل فردى ، في المجالين الروحي والمادى » . وقد فهم العرب من المسيحية أنها دعوة إلى المحبة والتآلف ، وفهموا من الإسلام أنه أمر بالمعروف ونهى عن المنكر .

٣ — والأمة العربية صاحبة رسالة ، يهيب بها لذلك تاريخها الثقافي المجيد : فقد حملت شعلة الثقافة الإنسانية قروناً عديدة ، ونقلت إلى العالم العربي تراث الفكر اليوناني ، بعد أن أضافت إليه من عندها إضافات قيمة . ومؤرخو الفكر العربي أنفسهم قد شهدوا بفضل الفلسفة العربية على الفلسفة الغربية في القرون الوسطى ، وشهدوا كذلك بأن الإضافات التي أضافها العرب إلى العلوم المختلفة لا تزال إلى اليوم من مفاخر الإنسانية المفكرة .

٤ — والأمة العربية صاحبة رسالة ، من جهة موقعها الجغرافي الممتاز الذي يجعلها حلقة اتصال بين الشرق والغرب . ولذلك لم يكن عبثاً ولا بدعاً — في نظرنا — أن تكون المنطقة الجغرافية التي تعيش الأمة العربية فيها هي المنطقة التي شهدت ظهور ثلاثة من الأديان الكبرى في العالم .

٥ — والأمة العربية صاحبة رسالة ، من جهة أنها الأمة الوحيدة التي لا يزال في مقدور أغلبية أفرادها وجماعاتها أن تهتدي بهدى كتاب مقدس مكتوب أصلاً بلسان عربي مبين ، يرجع الناس إليه في كل شأن من شؤون حياتهم حين يشاءون ، دون حاجة إلى ترجمة له بلسانهم ، أو إلى وسيط من رجال الدين المتخصصين : ذلك هو القرآن الكريم .

* * *

أما رسالة الأمة العربية فتتلخص في أمور :

١ — الأمر الأول رعاية الكرامة الإنسانية : ذلك أن الأمة العربية تعرف قيمة الشخصية الإنسانية ، وتصون لها كرامتها ، لأنها تؤمن أن الإنسان ليس بجسمه ولا بظهوره ، بل بروحه ومخبره ، وبعبارة أخرى أن الإنسان على الحقيقة إنما هو « شخصيته الأخلاقية » . والشخصية الأخلاقية

يجب أن تكون حرة ؛ ولا يكون للحرية معنى بالنسبة للإنسان ما لم تكن مرتكزة على العقل والضمير ، وعلى القضية والواجب . ولذلك تنتظر الأمة العربية إلى الإنسان على أنه « غاية في ذاته » ، لا وسيلة لغيره ؛ ومن ثم لا يجوز النظر إليه كما يُنظر إلى قطع الآلة أو أجزاء الجهاز . الإنسان ذو كرامة ، ولهذه الكرامة قداسة . وكتاب العربية الكريم يصرح بهذه الكرامة تصريحاً جليلاً لا يحتمل تأويلاً : « ولقد كرمنا بني آدم ، وحملناهم في البر والبحر ، ورزقناهم من الطيبات ، وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً » : وغنى عن البيان أن رعاية هذه الكرامة التي خص بها الإنسان بما هو إنسان تستبعد كل نزوة شعوبية أو تفرقة عنصرية .

٢ - والأمر الثاني نشر الروحية : ذلك أن الأمة العربية ، من حيث غلبة الشعور الديني عليها ، تنزع في حياتها نزعة روحية ، فتجعل للضمير صدارة على المعرفة ؛ وهي تعرف للعلم مكانه ، ولكنها تقدر الروح مكانها ، وترى أن الدنيا للبسولة أمامها والتي تسمى بالواقع ، إنما هي ثمرة مثل أعلى جواني ، أي رغبة في مجاوزة للنظور للبذل إلى ما هو أفضل وأكمل . والأمة العربية تؤمن على وجه المموم بأن الحياة الحاضرة إنما تكون قيمتها بالقصد والنية التي تلهم حركاتها وتوجيهها ، وأن قيمتها كذلك بالمستقبل التي تؤدي إليه وتمهد له . وأفضل ما في الحياة ليس هو ما نراه فيها ولا ما نأخذ منها ، وليس هو ما يتبدى منها للأبصار ، وإنما هو الروح التي نفخت فيها وهذت إليها : فقيمة الحياة ليست في الحاضر الذي حصرت في حدوده ، بل في للمستقبل المفتوح الذي تسوق إليه .

وفي ضوء هذه الروحية الجوانية تنتظر الأمة العربية إلى مشكلة التربية القومية : إنها لا تريد أن تضع مثلها الأعلى في الجانب المادى للصناعة

أو المهنة أو الإنتاج ، حتى لا يكون من ثمراته أن تضع من الناس دواعي الحياة ، ولا تريد أن يكون أبنائها عبيداً للآلة يدورون في فلكها ولا يستطيعون منها فكاً ، حتى لا يفقدوا القدرة على قيادة أنفسهم ، بل تريد أن تنشئ رجالاً يحافظون على جميع القوى الإنسانية : فيكونون صناعاً ذوى حذق ومهارة ، ولكنهم يظلون دائماً فوق ما يصنمون وما ينتجون ؛ وينظرون إلى العمل ، لا على أنه نوع من السخرة أو المذلة ، بل على أنه تشريف للإنسان : لأنه وسيلة إلى الإبداع ، وسبيل إلى التشبه بالله سبحانه .

٣ — ورسالة الأمة العربية رسالة الاشتراكية الديمقراطية التعاونية ؛ لأن المجتمع العربي ، كما قلنا ، مجتمع يعلى من شأن العقل والأريحية ؛ ولذلك وجب أن تقوم اشتراكيته على علاقات الأخوة والصداقة بين أفرادها . والعربي العاقل الأريحي يؤمن لذلك بأن الإنسان محتاج إلى الإنسان ، وأن الناس يجب أن يتعاونوا وأن يتكاتفوا وأن يتعاطفوا ، أى يجب أن يشعروا بأنهم متساوون : لأن الصداقة لا تقوم إلا بين الأنداد . ويجب أيضاً أن يميلوا متعاونين ، لا تعاوناً ظاهرياً برانياً ، بل تعاوناً عليه التعاطف بين الأذهان والتآلف بين القلوب . والعربي بطبعه ديمقراطي ، والديمقراطية في دمه ، كما يقولون : ألم يكن العربي يخاطب الملوك والأمراء والعظماء بقوله : « يا فلان بن فلان » ، بغير ألقاب ولا تفضيم ؟ ولا جرم أن يكون العربي ديمقراطياً ، لأن الديمقراطية الصحيحة بساطة واستقامة ؛ ثم هي مرتبطة عنده بالفة والدين والأخلاق : فالفة العربية قد بلغت الغاية في البساطة والتركيز والإيجاز . ودين العربي يدعو إلى هذه البساطة المستقيمة : يدعو إلى أن لا يرى في الوجود إلا واحداً واحداً هو السيد بلا تشبيه ، وجميع

الخلايق له عيب . وكذلك أخلاق العربى تنفر من أن يكون لأحد أفضل على آخر إلا بالتقوى .

٤ — ورسالة الأمة العربية هى رسالة الجامعة الإنسانية الشاملة التى تؤلف بين الناس ، دون نظر إلى اختلافهم فى الأوطان والأديان واللغات والألوان : لأنهم على اختلافهم فى هذه كلها أشبه « بأسرة واحدة حواها بسيط واحد من الأرض » ، كما قال الإمام محمد عبده . ولا جرم أن أفضل الجماعات البشرية يجب أن تتسع حدودها ، فتمتد إلى الأرض المعمورة كلها ، كما قال الفيلسوف أبو نصر الفارابى . وفى هذا المعنى قال الفيدينى :
والأرض شئء كلها واحد والناس إخوان وجيران

* * *

وعلى ضوء هذه الرسالة الإنسانية التى تضطلع بها الأمة العربية ، وهى رسالة التماؤل الرشيد الذى يهتدى بالعقل والقلب والإرادة ، تمضى الأمة العربية بإذلة المجهود فى سبيل الحق والخير والسلام .

الأمة العربية تحمل رسالة الحق :

١ — فلسفة الأمة العربية : الأمة العربية ، كما بينا ، أمة مثالية . ومثاليته نظرية وعملية معاً : إنها لا تقنع بما هو كائن ، وتحرص على بلوغ ما يجب أن يكون . وهى تخضع الحواس للروح ، وتنتج بكافة الوسائل التى يقرها العقل ، إلى إعلاء شأن الإنسان وتقديس كرامته . وهى مؤمنة بأن وراء هذا العالم المحسوس إلهاً كبيراً متعالياً عالماً خاتماً مدبراً لتكون كله ؛ وهى معتقدة بروحية النفس ، وحرية الإرادة ، ومسئولية الإنسان عن أفعاله ،

مستمكة بمراعاة القانون الأخلاقى ، والتماس الفضائل الخالصة ، وتحرى الحق والاستقامة والصدق والإخلاص .

هذه الفلسفة العربية الواضحة هي النصير الطبيعي لجميع القضايا المادية وجميع الرسائل الروحية . ثم هي الدعامة القوية لمبادئ العلم والخلق والدين ؛ وهي إذ تدعو الناس جميعاً إلى وجوب احترام بعضهم لبعض وحب بعضهم لبعض ، تسعى إلى توجيه الجماعات الإنسانية نحو « الجمهورية » الحقة ، ذلك الحلم الجليل الذى ظل يراود النفوس الكريمة فى جميع الأزمان .

ولقد ناصرت الأمة العربية هذه الفلسفة خلال تاريخها كله ، ولقيت فى سبيل رفع أعلامها أهوالاً جمة وصعاباً عديدة . وبفضل من الله كانت العقبان والحزن مثبتة لجأشها ، مقوية لاقتناعها ، مزكية لرسالتها .

٢ - التواصى بالحق فى دعوة القرآن الكريم : ولقد أعدت الأمة العربية لحل رسالة الحق إعداداً طويلاً كاملاً . وكان ذلك عن طريق كتابها وأخلاقها وآدابها . فكتاب العربية المجيد قد احتق بالحق وأهله احتفاءً لأنجيله نظيراً فى أى كتاب مقدس آخر : ومن تصفح القرآن الكريم ألقاه قد أورد لفظ « الحق » وذكر الناس به بمراعاة معناه نحواً من مئتين وخمسين مرة فى مئتين واثنين وثلاثين آية . وقد رسم القرآن صورة للإنسان الفاضل ، فجعله متمثلاً فى ذلك للؤمن العامل للتواصى بالحق . ومعنى التواصى بالحق — كما قال الإمام محمد عبده مفسراً — هو « أن يوصى كل واحد صاحبه بتحرى الحق فيما يعتقد ، بأن ينهه إلى الحرص على البحث فى الأدلة والتلطف فى النظر ، للوقوف على الحق الذى هو الواقع لا يختلف فيه بعد معرفة وجهه : فإذا رأى منه ضلّة هدهد بإقامة الدليل على ما هو الهدى ؛ وإذا رأى منه قصيراً فى النظر نهض به إليه ؛ وإذا وجد منه رعونة فى الأخذ بطواهر الأمور دون

النفوذ إلى بواطنها . نصيح له باستعمال الروية وإمعان الفكرة » . والتواصي بالحق الذى تدعو إليه الآيات الكريمة يفيد أن يكون الداعى لـ الحق هو نفسه عاملاً به قبل أن يرشد غيره إليه .

٣ - مكانة الحق فى أخلاق العرب وآدابهم : وقد كان للعرب من مكارم الأخلاق للتأصلة فى طباعهم ما جعلهم أهلاً لحمل رسالة الحق التى هى جزء من رسالة الكمال الإنسانى ، تلك الرسالة التى دعا القرآن إليها وحث الرسول عليها . وقد سئل النبي عليه الصلاة والسلام عن كمال الإنسان فقال : « قول الحق والعمل بالصدق » . وتروى الأخبار الصحيحة أمثلة كثيرة على ما تحلى به قادة العرب ورجالهم من أخلاق رفيعة . ويذكر الطبرى قول عمر - رضى الله عنه - فى خطبة له : « والذى يمث محمدًا بالحق ، لو أن جدياً هلك بسط الثرات لحشيت أن يطالب الله به عمر » .

والأخبار كثيرة مشهورة عن صدق عمر وعنده وشعوره بالمسئولية ورعايته لحقوق الناس . وعمر هو صاحب القول للشهور لـعامله : « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً » . وهذا معاوية - مع جزمه وحزمه - يأبى على نفسه أن يفلت منه زمام الحق والحلم ، من أجل الإبقاء على مظاهر الملك والحكم ، فيقول حين أغلظ له رجل فى الكلام فلم يقضب : « لا أحول بين الناس وبين ألسنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين ملكنا » .

ومن العرب أناس لم يكونوا ملوكاً ولا ولاءً ولا حكاماً ، ولكنهم لم يكونوا أقل من هؤلاء استمسكاً بالحق واتباعاً للعمل ومراعاة للصدق ، لا يبالون ما يلقون من مكاره فى سبيل كلمة الحق : فمن القوم عبد الله ابن طاووس : دخل هو ومالك بن أنس على الخليفة فى زمانه ، فقال له الخليفة : - حدثنى عن أبيك . فقال : حدثنى أبى أن أشد الناس عذاباً يوم القيامة رجل

أشركه الله في سلطانه ، فأدخل عليه الجور في حكمه . فأمسك الخليفة ساعة ، ثم قال : — فأولئى تلك الدواة . قالها ثلاث مرات ، فلم يفعل عبد الله . فقال له الخليفة : لم لاتناولئى ؟ فقال : — أخاف أن تكتب بها معصية ، فأكون قد شاركتك فيها ! قال مالك بن أنس : فازلت أعرف لابن طاووس فضله منذ ذلك اليوم .

ومن كرام العرب «ربيع بن حراش» : عُرف عنه أنه لم يكذب قط ، وقد كان له ابنان حاصيان زمن الحجاج ، فقيل للحجاج إن أباهما صادق لا يكذب ، لو أرسلت إليهما فسألتهم عنهما . فأرسل الحجاج إليهما يسأله عن مكانهما . فقال أبوهما : هما في البيت . قال الحجاج : قد عفونا عنهما لصدقك . فلننظر كيف كانت منزلة الصدق عند العرب في نظر الحاكم والمحكوم .

وكان «عمرو بن عبید» من أهل العلم والفضل زمن الخليفة للنصور . وكان للنصور يتقرب إليه ، فقال له مرة : « يا عمرو : أعنى بأصحابك » (يعنى أصحابه من العلماء وأهل الفضل) فقال عمرو : « ارفع علم الحق يتبعك أهله » .

٣ — الدعوة إلى الحق في طبع العربي : وقد حكى لنا حجة الإسلام الغزالي ما قاساه في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق مع تباين المسالك والطرق ، فقال : « وقد كان التمسك إلى درك حقائق الأمور دأبى ودينى من أول أمرى وريمان عمرى ، غريزة وفطرة من الله وضمتا في جبلتى ، لا باختيارى وحيلتى » . ونستطيع أن نقول إن صفوة للفكرين والقادة والمصلحين في الأمة العربية قد فطرم الله على هذا التمسك إلى بلوغ الحق والدعوة إليه ، وجعلهم — كما أوصى الإمام « على » كرم الله وجهه — قوما يعرفون الرجال بالحق ولا يعرفون الحق بالرجال .

وما دامت الأمة العربية أمة مثالية — كما بينا من قبل — فلا جرم

أن مقامها هو مقام القيادة والإمامة والتوجيه ، لا مقام التبعية والمجراة والتقليد . وهى لذلك حريصة دائماً على أن « لا تتخلى عن مسئوليتها فى المعاونة بكل ما تستطيع على نشر النور والحضارة » ، كما عبر الرئيس جمال عبد الناصر .

المؤسسة العربية تحمل رسالة القبر:

١ - رسالة منبثقة من هدى القرآن والحديث : القرآن والحديث هما المصدران الأساسيان لفلسفة الأمة العربية . إن تعاليمها الشاملة الخالدة ترسم صورة حياة الإنسان دقيقة رائعة ، يندر أن نجد لها نظيراً فى تاريخ الإنسانية للفكرة . إنها صورة حياة ملؤها الجهود الدائبة للإصلاح الكامل بمجانيبه الداخلى والخارجى (الإصلاح الداخلى أى الروحى ، والإصلاح الخارجى أى للمادى) .

ومعنى هذا أن الأمة العربية ، إذا اهتمت بهدى القرآن والحديث ، كانت لها رسالة واعية واضحة : العمل للتصل لنشر الخير فى العالم ، وتحقيق الكمال الإنسانى بقدر الإمكان . وما من شك فى أن الحياة للتوخية للهدف للرسوم ، الحافلة بالجهد المبذول ، للتطلعة إلى العمل للوصول ، هى وحدها الحياة الحرة الكريمة ، لأنها وحدها حياة مضيئة مزدهرة .

وكتاب العربية المبين يحمل من الدعوة إلى الخير والنهى عن الشر مبدأ لكل حياة إنسانية جميلة فاضلة ، فيقول : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ، ويأمرون بالمعروف ، وينهون عن المنكر . وأولئك هم المفلحون » . (٣ : ١٠٤) .

وحديث النبي العربى الكريم جاء مؤكداً للناس أن إصلاح النفس

وتهذيب الخلق ، هو الأساس القويم لإصلاح المجتمع في كل زمان ومكان .
قال عليه الصلاة والسلام : « إن لكل امرئ جوانياً وبراياً — بمعنى
مريرة وعلاية — فمن أصلح جوانيه أصلح الله برائه ، ومن أفسد جوانيه
أفسد الله برائه » .

٢ - إصلاح الجواني قبل البراني : وإذن ففلسفة الأمة العربية
— المنبثقة من دينها — فلسفة فيها قوة فعالة موجبة إلى الخير . وبهذه
القوة استطاعت أن تحمل إلى الإنسانية رسالة التهذيب النفسى والإصلاح
الخلقى . واستطاعت بإدراكها لمواطن الضعف البشرى أن ترسم للأمة مثلاً
عليها قرية من واقع حياتها ، كما استطاعت أن تجعل كل فرد من أفراد الأمة
مسئولاً عن العمل لتحقيق تلك المثل في وجوده الحاضر ، ويسرت له سبيل
ذلك ، حين دعت إلى إصلاح « جوانيه » ، أى إصلاح مقصده ونيته
ودخيلته ، وهى شئونه الداخلية الخاصة به وحده لا يطلع عليها إلا الله ،
حتى تستقيم له بعد ذلك شئونه الخارجية الظاهرة المتصلة بمعاملاته مع غيره
من الناس .

ودين الأمة العربية قد أعلن في صراحة أن عماد الحياة في المجتمع الإخاء
والرحمة ، وأن التقوى ليست في مجرد الإتيان بمحركات العبادة الظاهرة ،
أو القيام بالشعائر الخارجية ، بل في الإيمان العامل ، والبذل عن طيب خاطر ،
عونا للضعيف ، وإغاثة لللهوف ، ووفاء بالعهود ، وصبراً على المخطوب ،
ورعاية للفقير واليتيم ، والبائس والمسكين . قال تعالى : « ليس البر أن تولوا
وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر ،
والملائكة والكتاب والنبين . وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى
والمساكين وابن السبيل ، والسائلين وفى الرقاب ؛ وأقام الصلاة ، وآتى

الزكاة ، والموفون بمهدم إذا عاهدوا ، والصابرين في البأساء والضراء وحين
البأس : أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون » (٢ : ١٧٧) .

والحق أن الإنسان لا يستطيع أن يبذل من نفسه وماله عن طيب خاطر
لأولئك المحرومين الذين تعدد الأية الكريمة إلا إذا كان شعوره بالرحمة
والإحسان شعوراً عميقاً خالماً . ولا بدع أن يكون الأمر كذلك : فإن
دين الأمة العربية ليس مجرد عقيدة موروثية أو رواسم محفوظة ، ولكنه
كما قيل ، فلسفة حياة : « إنه يعلم التفكير الصائب ، والعمل الصالح ،
والكلام الصادق » .

٣ — أخلاق إنسانية مفتوحة : ودين هذه الأمة يوصي المؤمنين من
الناس كافة بالسعى إلى الخير ، والكف عن الأذى ، وأن يقابلوا الإساءة
بالإحسان . قال تعالى : « ولا تستوى الحسنة ولا السيئة ، ادفع بالتي هي
أحسن ، فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم » (٤١ : ٣٤) . وقال
الرسول العربي : « انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً » فسأله رجل متعجباً : « وكيف
يا رسول الله أنصر أخى إذا كان ظالماً ؟ » فأجاب الرسول : « بأن تمنحه
من إيداء الناس » ! ولا جرم أن تكون أخلاق الأمة العربية — وهذا
دينها — أخلاقاً مفتوحة إنسانية على الأصالة : تصرّح بأن قتل إنسان واحد
بمثابة قتل لأفراد الإنسانية كلها ، وأن إنقاذ حياة إنسان واحد ، بمثابة
إنقاذ لبني آدم جميعاً . قال تعالى : « من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل
أنه من قتل نفساً بغير نفسٍ أو فساد في الأرض ، فكأنما قتل الناس جميعاً ؛
ومن أحيّاها فكأنما أحيّا الناس جميعاً » (٥ : ٣٢) .

رسالة الأمة العربية رسالة استتباب للخير ، وإقامة للعادل ، وغلبة على
قوى الشر . وعن هذا المعنى الإنساني الجليل عبّر الكتاب الكريم في قوله :

« وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم » (٢٤ : ٥٥) وقوله : « ولا تهزوا ولا تمزقوا وأنتم الأعكون إن كنتم مؤمنين » (٣ : ١٣٩) .

الرسالة العربية تحمل رسالة السلام :

١ — أثر اللغة العربية : الأمة العربية تحمل رسالة السلام . وقد أعد لها محل هذه الرسالة أمران نفسيان اجتماعيان : لغتها ودينها .

أما لغة العرب فن تأملها وأطال النظر فيها تبين أن لها أثراً واضحاً في توجيه أهلها إلى السلام : ذلك أن اللغة العربية تتميز عن غيرها بإعرابها . والإعراب كما بينا فيما تقدم (١) ، هو الإيضاح للقصد والإبانة عما في النفس . وقد عمدت لغة العرب إلى الإعراب تحقيقاً للإيضاح والإبانة ودفماً للبس والإيهام ، في حين أنه في اللغات الخالية من الإعراب قد لا تفهم معاني الكلمات والجمل بالوضوح المطلوب . والذي نود أن نضيفه هنا هو أن الإعراب أرق ما وصلت إليه اللغات ؛ وهذه المرتبة قد بلغتها العربية الفصحى منذ البداية : فهي لغة تتطلب من كل قارئ أو مستمع لها أن يكون واعياً فاعهاً قبل أن ينطق وقبل أن يسمع ؛ وبغير الوعي والفهم لا يستقيم للعربية إعراب : وما من شك في أن المران على صحة الإعراب هو في الوقت نفسه مران على جودة الفهم .

وقد يبدو للنظرة العابرة أن عادة الفهم هذه — وهي عادة عقلية صرفة — لا شأن لها بالاتجاه إلى السلام . ولكننا نقول إن العادات العقلية التي يكتسبها

(١) انظر في كتابنا هذا ص ١٧٠ وما بعدها .

الإنسان لا تخلو من آثار لها أخلاقية . فإليك إذا تعودت — باستعمال اللغة العربية — أن تبذل المجد لاستجاء الفكر قبل أن تقرأ أو تسمع ، نشأ لديك استعداد لفهم يلزمك طوال حياتك . وهذا الاستعداد لفهم يحملك في أحكامك أقرب إلى الروية والتدبر وأبعد عن التهور والتعيز . والميل إلى الأناة والتريث قبل إطلاق الأحكام على الأشخاص والأشياء يجعلنا أكثر استعداداً للانصاف والموضوعية ، ويؤهلنا للتعاطف مع الغير تعاطفاً فكرياً ومشاركته مشاركة روحية . ومن اتجه إلى فهم الناس وإدراك حقيقة أوضاعهم استعدّ للتسامح معهم ، وتنبأ تهوؤاً نفسياً لقبول أعذارهم . واعتقد أن العربي الواعي من أكثر الناس استعداداً لهذه المشاركة . ولعل الكثيرين من الغربيين قد التفتوا إلى هذه الظاهرة في اتصالهم بقيادة الرأي في الغرب ، إذ لاحظوا اقتدارهم على ما يسميه الغربيون باسم « التكيف » أو « الملاءمة » . والواقع أن العربي المثقف المتمكن من لفته العربية يستطيع أن يوائم بين نفسه وبين البيئة الغربية دون أن يصبح غريباً ، ودون أن يفقد شيئاً من خصائص عرويته ؛ وذلك التكيف ناتج من الأثر النفسى العميق الذى غرسته اللغة فيه من أول أمره وريمان عمره . وإذن فلا نكون مبالغين إذا قلنا إن مثل هذه التربية الروحية ، عن طريق اللغة العربية ، عنصر أساسى من عناصر السلام .

٢ — أثر الدين : وأما أثر الدين في توجيه الأمة العربية إلى السلام فأقرب إلى المدارك ، كما تثبتته النصوص ويشهده التاريخ . ولقد سنجتريه فيه بالتليل ، فنقول : إن الأمة العربية قد وعت نفسها أمةً حين اجتمعت على الإسلام ، وجعلته تراساً لها في الحياة . وفي الإسلام دعوة صريحة إلى مكلفة نوازع المصيرية والشعورية ، وانجاء بين إلى الجامعة الإنسانية

التي تربط بين البشر جميعاً أفراداً وشعوباً : لأن الناس على اختلافهم فيما بينهم قد خلقوا من نفس واحدة ، فهم متحدون في الأصل والمصير . وواجههم لذلك أن « يتعارفوا » ، أى أن تلتصق بينهم صلات المعرفة الواعية والمعاملة الحسنة ، فلا يتفاخرون فيما بينهم بالأجناس والألوان ، ولا يتكاثرون بالأولاد والأموال ، ولا يتفاضلون إلا بالتقوى ومكارم الأخلاق : « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا . إن أكرمكم عند الله أتقاكم » (١٣: ٤٩) .

ولقد اتجهت دعوة الدين القيم ، منذ البداية إلى الترفيب والإقناع واستهدفت تحقيق السلام في مختلف صوره ، سواء في علاقات المسلمين بعضهم ببعض أو في علاقاتهم بغيرهم من الأقوام : « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة » (١٦: ١٢٥) .. « يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ، ولا تتبعوا خطوات الشيطان ، إنه عدو مبين » (٢: ٢٠٨) .

فإن الخطأ أن يظن أن انتشار الدعوة الإسلامية قد تم بطريق السيف والقهر . قال تعالى : « لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي » (٢: ٢٥٦) .

وتاريخ النبي العربي وسنته الكريمة شاهدان على أن السلام هو الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم : فكل من سالمهم ولم يحاربهم سالموه وصالحوه ، سواء كان من أهل الكتاب أو من المشركين . والثابت من العقيدة الإسلامية أن الجهاد لا يكون مشروعاً إلا إذا كان لقطع عن الإسلام ودفع العدوان عن المسلمين .

* * *

تلك رسالة الأمة العربية : إنها رسالة السلام الصحيح ، المنافي للاستسلام الدليل ، أعنى بذلك السلام المنبثق من الوعي والفهم ، والمنبعث من الشعور بالحق والاعتزاز بكرامة الإنسان .

الجوانية روح الاشتراكية العربية

« إن نصف الطريق مرهون بما يقوم
به أصحاب الفكر في شرح مفاهيم الثورة
ومفاهيم المجتمع الذي نحن بصدد بنائه »
جمال عبد الناصر

المثالية والواقعية في المجتمع :

كل مجتمع إنساني ، من حيث فلسفته ، ينطوي على فريقين من الناس :
مثاليين وواقعيين . والمثالية والواقعية هما القوتان العظيمتان اللتان تشكلان
كل تقدم إنساني .

والشعوب السعيدة هي الشعوب التي استطاعت أن تمزج في حياتها
بين الواقعية والمثالية مزجاً متناسقاً ، بحيث يصبح المجتمع كالمعجينة
التي ليست من الصلابة بحيث لا يستطيع الفنان أن يشكها ، ولا من اللبونة
بحيث تتناثر أجزاؤها أو تذهب صورتها هباء .

ولا نزاع في أن المثاليات المسرفة أو المبهمة أو الغافلة تجعل نفسها دائماً
عرضة للسخرية ، فوق أنها تمثل خطراً على أصحابها ، إذ تسوقهم إلى الجري
وراء السراب والضرب في أودية الخيال .

ولكن من حسن الحظ أن الإنسان الواعي قد رزقه الله حظاً من روح
لنقد يحصم به أحلامه ويختبر به آماله ، ملائماً بينها وبين الحقائق والوقائع ،
فيبعد بذلك من شططه أو ضلاله .

وإذا كان من اللازم للإنسان أن يحلم وأن يؤمل ، فمن اللازم له أيضاً أن ينتقد أحلامه وأن يسخر منها في بعض الأحيان . ولكن ليس هنالك شك في أن قدرة الإنسان على أن يحلم وأن يؤمل نعمة جليلة من نعم الله تعالى : فما أشقى مجتمعا لا يعرف أفرادَه الأحلام والآمال !

* * *

وإذا وهب الإنسان حاسة الاتصال بالواقع والسمو عليه في آن واحد أصبحت الحياة لديه عبارة عن شعور مباشر بالحياة ذاتها . ولذلك يرفض أن يكون وجوده منوطاً بمذهب معين من المذاهب الاجتماعية أو السياسية المتعلقة ، بل يرد تلك المذاهب جميعاً إلى فلسفة واحدة واعية هي : تأليف أصيل بين الواقعية والثالية يرى إلى حياة إنسانية سعيدة فاضلة .

ونحسب أن المثالية ، فردية كانت أو اجتماعية ، تحقق للإنسان كرامته ، وتميزه عن الحيوان من عدة وجوه : تتميزه بدوام رغبته في الاستطلاع ، ودأبه على البحث والاستقصاء ، وتميزه بالحركة نحو الفكرة والمثال ، أي نحو « الواجب » ، ونحو « ما حقه أن يكون » ، وتدعوه إلى تخطي « الأمر الواقع » دون وقوف عند الحاضر والمباشر ، وبعبارة أخرى تستثير في نفسه ملكة الأحلام والآمال ، وتحمله على ألا يتأثر بما يحيط به تأثراً آلياً سلبياً يجرى على وتيرة واحدة ، وتبعث فيه القدرة والحرية على أن يحدد موقفه واستجابته ، وأن يغير ما بنفسه وبيئته وفقاً لإرادته .

ولا جرم أن شيوع المثالية في المجتمع يحقق للواطن المرح والتفاؤل في حياته . ولذلك كانت الفلسفات المرحية المستبشرة المتفائلة أقوى دعام المجتمع وكان أصحابها من أعد أعوانه ، وأعمقهم فهماً لمطالب الإنسان ومطامحه .

وإذا كان الائتلاف بين الواقع وللثال أمراً ضرورياً لكل مجتمع إنساني سليم فهو للمجتمع الاشتراكي العربي أثم وأوجب: ذلك لأن «المجتمع العربي» حقيقة عيانية واقعة، أي حقيقة متصلة بالإنسان للعين الذي يحيا في عالم الواقع حياة مكابية زمانية محدودة. أما «الاشتراكية» فهي فكرة أولاً، أي حقيقة مجردة مثالية موجودة في عالم الأذهان وجوداً غير مشخص ولا مقيد بقيود الزمان والمكان.

روح الاشتراكية العربية:

وعندنا أن معنى الاشتراكية العربية، على ضوء ما قدمنا من الجمع بين المثالية والواقعية، وعلى نحو ما تبيننا في «الميثاق» العربي وفي تصريحات صاحب «فلسفة الثورة»، يمكن أن يلخص في المبادئ العشرة التالية، وكلها مبادئ جوانية لا نزاع في أصالتها:

- ١ - أن نسلم لكل واحد بحقه في أن يسمى إلى السعادة، وأن ينال جميع ما يستطيع أن يظفر به في الحياة من متع روحية ومادية.
- ٢ - أن نجعل شعارنا في الحياة أن تكون مصلحتنا الشخصية متكافئة مع مصلحة غيرنا، ومن ثم أن تألم لآلام غيرنا من وجود الظلم والبؤس، الناشئين من عدم المساواة الاجتماعية، وإن لم يقع علينا ظلم أو لم يمسنا ضرر، فإن «التبر في الحقيقة هو نحن»، كما قال الحكميم القديم.
- ٣ - أن نهيم للمجتمع - الذي هو حلف بين الناس من أجل الحياة - أن يضع في متناول جميع أفرادهِ وسائل متساوية وفرصاً متكافئة لنمو نمواً كاملاً متنوعاً متفاوتاً، وفقاً لتفاوت أخواق الأفراد ومواهبهم واستعدادهم.

٤ — أن نشهد القضاء على « الامتيازات » ، أى إقامة المساواة الحقيقية بين الناس في المجالين الاقتصادى والسياسى .

٥ — أن نعمل على محو « الطبقة » ، أى أن نسعى إلى إلغاء تلك الفروق الاجتماعية التى تقسم أفراد المجتمع إلى أغنياء وفقراء ، ومحتوظين ومحرومين ، وحاكين ومحكومين ، وعاقلين وعاطلين ، بحيث لا يصبح هناك إلا طبقة واحدة ، أعضاؤها جميعاً — ماعدا المسنين والمرضى والمعجزين — مكلفون وقادرون على أن يعملوا فيه بأنفسهم ، دون أن تحتاج لهم الفرصة لاستغلال غيرهم في العمل لمصلحتهم أو بدلاً منهم .

٦ — أن نحاذر من أن يكون اتجاهنا إلى المبادئ الاشتراكية تمهيداً لاتصار حزب معين ، أو سيادة هذه الفئة من الشعب أو تلك ، بل أن يكون دعامة لقيام نظام يكفل تحقيق الترابط والانسجام بين مختلف جوانب النشاط الإنسانى من أجل مصلحة المجموع ، ويكفل بين أهل الوطن الواحد قيام تبادل للخدمات ، بدلاً من تعارض النزعات والإرادات ، وقيام تأزر بين المصالح عوضاً عن تصارع الآفانية وحب القذات .

٧ — أن نفهم أنه لا بد لتحقيق هذا الغرض من الإدراك العميق لمعنى « المشاركة » و « الاشتراك » ، أقصد اشتراك الناس بعضهم مع بعض ، ومشاركة بعضهم لبعض ؛ وبعبارة أخرى أن نفهم أنه إذا كانت الملكية بالنسبة لكل فرد شرطاً وضمناً للاستقلال ، فالوسيلة الوحيدة لكي نجعل كل واحد مالكا ، هى أن تكفل له نصيبه من الثروة الفردية في الثروة الجماعية .

٨ — أن ندرك أن الاتجاه إلى الاشتراكية هو التسليم بأن كل عضو في المجتمع يجب أن يعتبر مساهماً في شركة واسعة ؛ وأسهمه فيها عبارة عما يقدمه لها من إخلاص في الجهود والخدمات ، وأرباحه منها هى ما يموّد

عليه من نصيب في الدخل العام بمد توزيعه توزيعاً عادلاً بين جميع من يكونون قد عاونوا في تكوينه .

٩ - أن ندرك أن روح الاشتراكية تقتضى أن تصبح الحرية أمراً واقعياً فعلياً ؛ وذلك بقيام تنظيم جديد ، بمنح الأقطال جميعاً قرصة واحدة أو نقطة بداية واحدة ، ويفتح للناضجين من أبناء الوطن أبواب الوظائف وللهن المختلفة ؛ وهذا التنظيم مهمته أيضاً أن يحطم سيطرة من يملك على من لا يملك ، ويحد تدريجياً من سلطان الناس على الناس ، ويسير بهم شيئاً فشيئاً نحو المجتمع للنأى الذى يعمل فيه كل واحد ما يجب عليه أن يعمل ، دون قهر من أحد ، ودون خضوع إلا لسيادة ضميره وعقله .

١٠ - وللبداً الأخير أن نمتقد أن هذه للبداية الاشتراكية الجديدة مطابقة في روحها لمطامح كل قلب كريم ، وملائمة لمطالب كل عقل سليم ؛ وأنها فوق هذا وذاك ، متماشية مع العلم والدين والتاريخ .

ولست روح الفلسفة الاشتراكية تقريراً لهذه للبداية العشرة في اعتقادات خادمة أو تمنيات صامتة ، بل هى تمير عن ذلك الدفع الثورى الاجتماعى فى أقوال وأفعال ، فى فكر متدبر متأمل وحمل هادى هادف ، بلا خوف ولا تخاذل ، وبلا مزايده ولا تهريج ، لتحقيق إصلاح شامل فى الأدهان والأخلاق والعادات والقوانين .

وروح الفلسفة الاشتراكية أخيراً هى تهيئة المجتمع الحالى للقتضيات الناشئة من الأحوال الجديدة للإنتاج والاستثمار ، وإعداده لإرساء قواعد للساواة والديمقراطية والمدالة ، بحيث يسير نحو مجتمع جديد ، لا أقول مجتمعاً نهائياً وكاملاً ، بل أقول نحو مجتمع يتجه على الدوام إلى ما هو أفضل ، مجتمع يحقق اللتئام الوثيق بين الحرية والتعاون ، بين الثروة العامة وللساواة فى الدخول الفردية ، بين الأخلاق والثقافة ، وبين المدالة والسعادة .

دور المثقف في المجتمع الفاضل

مجتمعنا الجديد مجتمع اشتراكي عربي ، وتتميز اشتراكيته عن غيرها
بخصائص واضحة :

إنها اشتراكية لم تنفخ بمسيرة طبيعة البلاد العربية وجوها الاجتماعي
الخاص بها فحسب ، بل أرادت كذلك أن تتمشى مع تعاليم الدين الحنيف ،
ومع ما نسميه بالرأى العام والوعى الجماعى . والاشتراكية العربية ليست
نظريات ولا « إيديولوجيات » ولا قوانين ولا مظاهر ، بل هى أصول عقيدة
قد استقرت فى النفوس ، وجرت مجرى الطلائع . فأصبحت فلسفة ثورة
إنسانية تتمثل فى المطف على المرومين وللظلمين ، والاستنكار للمحتكرين
وللمستغلين ، وتؤمن بسيادة الشعب وللأساواة بين المواطنين .

وما دامت الاشتراكية العربية تريد أن تكون الحقوق مكفولة
لجميع ، فمن الطبيعى أن يعمل دعاها على تغيير النظم التى ثبت بالامتثال
أنها تسمى إلى جبهة الناس . ومن الطبيعى كذلك أن تنظم الملكية تنظيمياً
اشتراكياً جديداً يحقق تكافؤ القمص ، ويستبعد رذائل الأغنياء وشقاء
الفقراء على السواء .

والاشتراكية العربية اشتراكية روحية عقلية ، قانونها المحبة والصفاء ،
ودستورها العقل والحرية ، وغايتها العدالة الاجتماعية . وهل هناك شك
فى اشتراكية الإسلام ؟ وقد دعا القرآن إليها ، ووردت الأحاديث بالحث

عليها ، وسار المسلمون على نهجها في عهد النبي وأكبر خلفائه ؟ وقد شرع الإسلام الزكاة ذمّاً لجمع الأثنيين ، ودفعاً لحقد الفقراء على أرباب الثراء ، وتمكيناً للحبة والتعاطف بين الناس : تلك بعض سمات الاشتراكية العربية .

معنى الثقافة :

فلنحاول الآن أن نلقى ضوءاً على دور المثقفين في ظل المجتمع الجديد القائم عليها . ولست أريد هنا أن أخوض في حديث عن الثقافة والمثقفين ، ولكني أود أن أنبه إلى أن المثقفين ليسوا طائفة معينة من الأمة تخصصت في فروع المعارف المختلفة : فقد يكون الشخص طاملاً طبيعياً ، أو رياضياً ، أو مهندساً ، أو طبيباً ، أو عالماً بالاجتماع أو الفلسفة أو القانون ، وقد يكون ممن حصلوا على شهادات دراسية أو درجات جامعية ، ولا يدخل مع ذلك في عداد المثقفين : ذلك أن الثقافة ليست معلومات محفوظة ولا تطبيقات منقولة ، بل هي في مفهومها الصحيح شيء يتجاوز المهارة أو البراعة في أي ناحية من نواحي العلوم النظرية أو العملية . والثقافة الحقيقية هي ما يتبقى لنا بعد أن نكون قد نسينا ما حفظنا . إنها مرادفة في نظرنا لحضور الوعي ، وبقظة الروح ، وهما لا يكونان إلا مع الضمير الحي ، والعقل الناضج ، والقلب السليم . ومتى استيقظ الوعي في الإنسان أصبح النظر والعمل عنده أمرين متلازمين لا يفترقان ، وأصبحت حياته مصداقاً لأفكاره ، فبعُد عن الآلية والأناية ، وقصد إلى النيات بأفضل الوسائل ، واتجه إلى الجوهر والنخب دون الوقوف عند المظاهر والأعراض .

والأساس المتين الذي تقوم عليه الثقافة الواعية ، ثقافة القلب والعقل والحس ، هو الاعتماد بالقيم الروحية والمبادئ الأخلاقية : فلسنا تصور

مثقفاً واعياً لا تصدر أفكاره وأعماله عن يقين راسخ بأن الثقافة — كالحضارة — تقوم على الإيمان ، أى على الرابطة الأخلاقية التى تدفع الناس إلى أن يفكروا ويعملوا ، متساندين مرتفعين على بواضت الأناية المألوفة ، متخطين نوازع المصلحة المادية المباشرة .

دور المتف في المجتمع :

١ — الإنسان والمجتمع : الإنسان مجبول لكي يحيا في جماعة ؛ وواجبه الأول أن يعيش فيها : ولو أن إنساناً عاش منعزلاً عن الناس لما كان إنساناً تاماً ، ولكات حياته في تناقض مع نفسه .

والإنسان للمتف منوط برساله اجتماعية عليه أن يؤديها ؛ إنه مقتنع بأن وجوده بكل وجود الآخرين . صحيح أنه حين يعمل يكون في شبه خلوة روحية ، بمعنى أن يعمل في صدق وإخلاص ، جاعلاً نصب عينيه الإتيان والكمال ، وكأنه خارج حدود الزمان والمكان ؛ فلا يتعجل النتيجة ، ولا يجارى « اللوثة » ، ولا يلتمس الشهرة ، ولا ينشد للنفعة . ولكن يجب على للمتف من أجل الإتيان أن يعيش مع الناس ، بمعنى أن يفتح قلبه وعقله وحسه لشيئون المجتمع ، وينسى تجاربه مع الناس والأشياء ، فيدخرها في نفسه ليقبض منها ما شاء حين يشاء ، ويضفي عليها من عنده قوة جديدة تصيح عنها وتجعلها تجارب إنسانية تنفع الناس .

٢ — المتف يتألق فيه نور العقل : وكل وظيفة في المجتمع لازمة لحياة المجموع ولكرامته ، وهى لذلك تستحق احترامنا وتقديرنا . ولكن للمتف يجب أن يكون عنده من التواضع بمقدار معرفته للسافة التى بينه وبين اللئل الأعلى . ولذلك تمسح على للمتف أن يشغل في المجتمع وظيفة مرموقة هى توجيه

الآخرين وهدايتهم . والمتقف بمحكم وعيه المستنير ، تكون رسالته السعي الدائب إلى تقدم المجتمع وإسماده : فالتقف هو ذلك الذى يتألق فيه على الأصالة نور العقل ، ووظيفته فى جوهرها اجتماعية أخلاقية .

٣ - المتقف والقذوة الحسنة : على أن المجتمع لا يتطلب من المتقف لكي يؤدى رسالته أن يكون طارفاً غسب ، بل أن يكون على الخصوص فاضلاً : لا يتطلب أن يكون قد وصل إلى أعلى درجة من الثقافة غسب ، بل إلى أعلى درجة من الأخلاق فى عصره . وإن واحداً لا يستطيع أن يزهو بنجاح دعوته لإصلاح الآخرين ما لم يكن قد بدأ بإصلاح نفسه : فإتينا لانحمل الناس على الخير عن طريق المواعظ والخطب ، بل تؤثر فيهم تأثيراً فعالاً عن طريق السلوك الحميد والقذوة الحسنة .

٤ - المتقف وتزكية الشعور بالمثل الأعلى : والإنسان تزيد واجباته على قدر ما يكون لديه من وعى واستنارة . والمتقف الواعى يجعل جهده أن يزكى فى نفوس الناس الشعور بالمثل الأعلى — لا ذلك الشعور الغامض المضطرب الذى يتجلى تارة فى تأوهات وشكايات ، ويتجلى تارة أخرى فى تبرم وتمرد — بل يزكى فيهم الشعور الذى استضاء بنور العقل ، فأصبح حرية نابعة من الذات ، ووعياً للحقوق والواجبات : فهو يعلمهم وعياً للحقوق ، حتى لا يستغلهم المستغلون ، وحتى لا يكونوا أذلاء مستعبدين ؛ ويعلمهم وعياً للواجبات ، حتى يتعاونوا فيما بينهم وحتى يبذلوا جهودهم من أجل المجموع ؛ فإذا توهم البعض أن الاشتراكية هى أخذ بغير عطاء ، واكتساب حقوق دون أداء واجبات ، فلن تكون الاشتراكية حينئذ خيراً من الرأسمالية المستغلة .

• — قادة أيقظوا الوعي الاشتراكي في أمتهم : ولدينا أمثلة طيبة لأعلام المثقفين في الشرق الإسلامي ، قاموا خير قيام بهذه المهمة الخطيرة ، مهمة إيقاظ الوعي الاشتراكي في الفرد وفي المجتمع : جمال الدين الأفغاني ، ومحمد عبده ، وعبد الرحمن الكواكبي ، ومحمد إقبال — كلهم قد وجهوا عنايتهم إلى هذه المسألة بالذات ، فكانت عندهم أساساً لدعواتهم الإصلاحية من دينية أو اجتماعية أو سياسية ، فنظروا إلى الدين على أنه في صميمه إيمان بالله ، وثقة في النفس ، وولاء للوطن .



استئناف أشواط جديدة

الدين هو البعد الجواني للإنسان
المتأالية الجوانية دعامة كل ثورة واعية

الدين هو البعد الجوانبي للإنسان

لفيلسوف الألماني الكبير « كانط » كلمة مأثورة أحب أن أقدمها في ختام هذه الجولة . قال رحمه الله وجمل الجنة مأواه : « أمران يستثيران إعجابي : السماء ذات النجوم من فوق ، والقانون الأخلاقي في قلبي » .

ويميل إلى أن شيخ الفلسفة الحديثة قد أراد بهذه العبارة الوجيزة أن يشير إلى أمرين عظيمين : كان وما زال لها في حياة الإنسان الواعية قيمة عالية : الأول مشهد الكون المجيب الذي يدل على أن هناك قوة روحية عظيمة ، تفوق قوى الطبيعة وتقوم على تدبير الكون كله ؛ والثاني مشهد الضمير الإنساني ، ذلك « الصوت الداخلي » — كما يسميه الشاعر الألماني « شلر » — ذلك الصوت الذي يعلو على اللر ما ينبئ أن يعمل لكي يحيا حياة فاضلة .

للتشهد الأول ينحو الإنسان إلى الاعتقاد بما يجاوز العالم المحسوس . أو « عالم الشهادة » ليتجه إلى ما وراءه ، وهو مانع عنه باسم الدين . أما للتشهد الثاني فينحو به إلى اتخاذ قاعدة ثابتة للحياة للنلى ، تجعله يرتفع على نفسه ، وهو مانع عنه باسم الأخلاق .

* * *

الإنسان مشغول بالاعتقاد :

وليس بالإنسان حاجة إلى أن يدرس تلميح الفلسفات أو الأديان أو الأخلاق أو الفنون ، لكي يتبين روعة هذين للشهدين وأثرهما العميق ، لا في حياة الفرد وحده بل في حياة المجتمع الإنساني كله :

فالإنسان منذ وجد على الأرض ، كان طلمة دائماً : يريد أن يتحرق حجب العالم الحسى ، عالم للظاهر والشخوص ، لكي يتغذى إلى حقائق الأشياء ودخائل النفوس . وتلك صمة ثابتة من سمات الروح الإنساني في كل مكان ، ومطلب أصيل من مطالبه في كل عصر . وسواء كان الإنسان مؤمناً أو ملحداً ، وضيعاً أو مثالياً ، أخلاقياً أو متمرداً على الأخلاق ، فهو دائماً مشغول بالاعتقاد لا يستطيع أن يطرح معتقداً إلا لكي يحمل عليه معتقداً آخر ؛ وهو ، برغم المظاهر ، حتى للتلل الأعلى ، أو بالأجل والأمثل في نظره ، ولا يستطيع أن ينبذ مذهباً إلا لكي يتخذ بديلاً منه يراه أفضل ، وهو على أية حال معنى بتقويم الأشياء والأعمال ، طبقاً لفكرة مرسومة في نفسه ، ملأت وعيه وقلبه : وذلك ماقد صميتها بالبعد « الجوانى » للإنسان ، ذلك البعد الذى من شأنه متى أحركناه أن يرفع الغشاوة عن أعيننا ، فتكشف من أسرار نفوسنا وعجائب حياتنا وحياة غيرنا ما هو خليق أن يفتح أبواب وعينا لقاتنا والعالم ، ويفصح مجالى بصائرنا وأبصارنا .

مورهر المريخ الإيمانه بالله وبالفيب :

لقد حار العلماء والفلاسفة واللاهوتيون في الوصول إلى تعريف جامع للدين ، يبين حقيقته ويحدد عناصره . ولكن قصارى ماقولته في هذا

المقام على سبيل « الرسم » لا « الحد » — بتعبير منطقة العرب — هو أن أساس الدين على الإطلاق إنما هو الإيمان بأمر « وراء » هذا الوجود الظاهر الحاضر ، أمر غيبي خارق للطبيعة ، مجاوز للآنى ولللكانى ، متصل بالأيدي اللازمة . إن ماهيته فيها عبر بعض الباحثين المعاصرين هي « التمييز بين طائفتين مختلفتين اختلافا جوهرياً ، أو هو الإيمان بنوع من الموجودات أسمى من سائر الأنواع في عالم الشهادة » .

وإذن فالدين متميز بالاعتقاد بأن في العالم « ثنائية » ، أعنى عالم الطبيعة وعالم الروح ، أو عالم الشهادة وعالم الغيب . لذلك كان الإنسان المستمكك بمرى الدين مشدوداً بين عالمين ، طله الروحى الجوانى الذى يحسه زائراً بالحدوس والأفكار والطاقات ، وطله المادى البرانى الذى يقتضيه أن يشارك شؤون الجماعة بأوفى نصيب . ويظل الإنسان المتدين مشدوداً بينهما حتى يهتدى إلى الطريق الذى يمينه على أن يوفق بين أسمى حاجات الروح وبين أكرم واجبات المجتمع .

هذا الإيمان بما وراء العالم العيانى هو الحقيقة الجوهرية التى تنبثق من أعماق النفس الإنسانية ، والتى لا تنشأ من معرفة الوقائع المادية وإن تكن هى وحدها التى تضىء تلك الوقائع بضياء يفوق كل ضياء . إنها حقيقة « لازمانية » ، أعنى أنها ليست حقيقة زمان بعينه ، بل حقيقة الأزمان جميعاً . وهى موجودة موصولة فى قلوب الناس خلال العصور ، ولكنها لا تتمثل ولا تتجدد إلا بالجهاد الدائب والإلهام الشخصى ، إلهام أولئك الأفذاذ الذين يؤلفون حلقاتها التى لا تنتهى .

فالدين من حيث هو دين ، يوجه الإنسان إلى ذلك البعد الجوانى فيه : يدعوه إلى الإيمان بقوة غيبية فائقة ، ويدعوه إلى الإيمان بوجود إله قدير ،

وجوده هو مصدر كل وجود، وسلطانه أعلى من كل سلطان: ذلك الإيمان
روح الأديان جميعاً، وسر حياتها ومناط الائتلاف بين إلهاماتها، وهو البداية
والنهاية لكل علم وعرفان.

في القرن الماضي قال الفيلسوف الألماني «شوبنهاور» إن الإنسان حيوان
ميتافيزيقي. ونستطيع نحن أن نقول مع الفيلسوف المعاصر «برجسون» أن
الإنسان «حيوان ديني»، وأن مثل الدين لا يشعرون بذلك البعد الجواني
فيهم كمثل من يسجزون عن تقدير روائع الفن الجميل، لفقدانهم حاسة
التذوق الجمالي.



المثالية الجوانبية

دعامة كل ثورة واعية وإصلاح مستقير

المثالية والواقعية لفظان فلسفيان ، ولكنهما دائران على ألسنة الناس هنا وهناك : فالتاس يصفون شخصاً بأنه « مثالي » إذا كان في فكره وفي عمله حريصاً على ترسم الصورة الكاملة ، ساعياً إلى تحقيق المثل الأعلى . ويصفون شخصاً بأنه « واقعي » إذا كان في آرائه وتصرفاته ملتزماً بحدود الممكنات القريبة الحاصل ، حاسباً حساب الواقع الملموس .

أما الفلاسفة فيستعملون لفظ المثالية استعمالاً يختلف عن استعماله الشائع اختلافاً بعيداً . وقوام المثالية عندهم مذهبان :

المذهب الأول « قطعي » قديم ، وهو المذهب الأفلاطوني الذي انبعث من أبي الفلسفة القديمة «سقراط» ، وثبتت دعائمه بجهود تلميذه «أفلاطون»، وظلت ذكره ماثلة في الأذهان على درجات متفاوتة إبان العصر الوسيط . ويرى هذا المذهب أن الأفكار والمقولات ، أو « المبادئ » و « المثل » موجودة وجوداً هو أسمى من الوجود المحسوس ، لأنها هي المبادئ التوجيهية الأصلية للأشياء .

والمذهب الثاني في المثالية « نقدي » حديث ؛ وهو المذهب الكانطي الذي مهد له أبو الفلسفة الحديثة «ديكارت» في مبدئه المشهور باسم « الكوجيتو » (أفكر فأنا إذن موجود) ؛ وأبرزه « بركلي » في تقريره بأن « الوجود هو كون الشيء مدركاً » (بفتح الراء) ؛ ثم شيد « كانط » بناءً شامخاً على أساس من نقد العقل في جوانبه الثلاثة : النظر والعمل والقوى (١٧)

ويرى هذا المذهب أن الأشياء ليست سوى انطباعات حسية أو أفكار ؛ وإنما تتحقق في الوجود على نحو ما ، أي باعتبارها تمثيلات ذهنية . والأشياء ليست موجودة بذاتها وجوداً مستقلاً عن القوة « الناطقة » ، أي القوة المتعقلة التي تدركها ، بل وجودها مستفاد من هذه القوة ذاتها .

هذان إذن ضربان من المثالية متميزان . ولكنى هنا سأوجز حديثي عنهما ، ناظراً إليهما على أنهما رمزان يرمزان إلى إمكائيتين مذهبتين تتجاوزان الوجود المعيّن الذى تحقق لهما في شخصي أفلاطون وكانط على مدى التاريخ .

ولئن يكن بين المثالية القديمة والمثالية الحديثة وجوه اختلاف كثيرة ، فإننا نستطيع أن نلاحظ أننا ، في كلا الضربين من المثالية ، نجد « الفكر » مستقلاً عن « الموضوعات » والأشياء . ومن وجهة النظر هذه لا تستطيع المثالية أن تقبل أن يكون للأشياء وجود في ذاتها ، مستقل عن الفكر : لأن ماهو « خارج » الفكر لا يمكن أن يكون متعقلاً ، وبالتالي لا يكون شيئاً عندنا . و « القدرات المارفة » إنما « تفكر » ، أى تمقل الأشياء بالفكر ؛ وأداة الفكر في التمثل هي الأفكار ؛ وإنّ فلاتىء هناك سوى الأفكار . والأمر بمد كما ارتأاه القارائى وديكرت وكانط ، حين أكدوا جميعاً أن الفكر هو الواقعة الأولى ، وهو أولى المعطيات : فإن كل تفسير وكل قضية إنما تفترض وجود الفكر ؛ وهذا شىء أصبح مسلماً به عند الخاصة والعامة على السواء . ألمنا نسمع الناس يصفون من يقول كلاماً ليس وراءه معنى محصل بأنه كلام « فارغ » ؟ وإنّ فالتاس ، فى شرق وغرب ، يسلون بأنه لا بد من فكر وراء كل قول . وهذا ما يذهب إليه الفيلسوف

على العموم ، والفيلسوف « المثالي » على الخصوص ، والفيلسوف المثالي « الجواني » على الأخص . وكل ما في الأمر أن الفيلسوف المثالي لا يقف عند هذا الأمر موقفاً سليماً أو متردداً ، وإنما يعقد التية والمزجة على أن يفسر كل شيء بالفكر .

وإذن فقد جاهد كل من « أفلاطون » و « كانط » للوصول إلى اللبائء العقلية لكل معرفة إنسانية . وقد دأب أفلاطون على النصيح لكل متفلسف أو سائر على الطريق بأن يأوى إلى كنف الأفكار والمثل ، لكي يجد فيها حقائق الأشياء . و « الثورة الكوبرنيقية » التي حدثنا كانط عنها ، قوامها أن ترتب « للموضوعات » أو الأشياء وفقاً للمعاني « والأفكار » ، وبسبارة أخرى أن تعمل على أن يكون « ما بالآعيان » مطابقاً « لما بالآذهان » ، كما يقول للتكلمون الإسلاميون .

ولما كانت للثاليتان الأفلاطونية والكانطية تزيان أن الفكر مقدم على الوجود ، مشرّع للأشياء ، ونموذج للموضوعات ، فإن « إدراك » الوجود هو الوجود نفسه . والحقيقة بطبيعتها « جوانية » تدركها في أنفسنا ، ولا سبيل لنا في الإدراك سوى النفس . ولئن يكن سقراط قد قال قوله للشهورة « اعرف نفسك » ، فقد صرح كانط بأن « عصرنا لم يعد يريد أن يطول به أمد التلذذ بظاهر المعرفة وقشورها » ، بل يريد أن يحصن شرائطها الداخلية وقوانينها الأبدية .

وإن من مآثر للثالية الحديثة أنها قصرت نظرها على الأفكار الإنسانية ، وجعلت المثال كامناً في الأشياء الخارجية ، والتمت وحدة المعرفة في الوعي الإنساني . وإنا لنحمد لها أنها تتطلب الوحدة في الفكر وتلتبس التفسير بالفكر : وهما عندنا أمران ملازمان لكل قصد فلسفي سليم .

لقد صدق الفارابي، وديكارت، وبركلي، وكانط، وضل المتعجلون والسطحيون أمان شيء يستطيع الإنسان أن يدركه أو أن يناله حقاً بدون الفكر؛ وما من صورة يستطيع أن يتبينها خارج الوعي.

ولكن هذا لا يعنى أن المثل الأعلى الذى تنشده العلوم الحديثة — المعقولة — كاف واف بتعريف الفكر: إن الفكر الذى يستكنى بذاته إنما هو علم الله — سبحانه — وكل فكر إنسانى إنما هو علاقة مطردة بين « ذات » و « موضوع ». وقد كان كانط محقاً — ولا ريب — حين أعلن أن « تصورات بغير حلوس تكون فارغة، وأن حلوساً بغير تصورات تكون عمياء ».

ولا جرم أن الفكر الإنسانى يضلّ عن سبيله إذا هو أغفل معطيات الوجود الخارجى أو غفل عنها. فمن الخطأ أن يُظن أن اللثالية تنكر وجود الأشياء فى الخارج أو الأعيان؛ ولو أن مبدأ اللثالية كان مفهوماً على حقيقته وكما ينبغى أن يفهم، لاقتضى ذلك الفهم أن يؤخذ فى الاعتبار الجانب للوضوعى فى التجربة الإنسانية.

لقد جرى العرف عند فريق من الفلاسفة الواقعيين بأن يعرفوا « الحقيقة » بأنها مطابقة الصورة التى فى الدهن لشيء للوجود خارج الدهن. ولكن مما هو واضح لأدنى تأمل أن الانسان لا يستطيع أن يخرج من مجال الفكر لكى يكتشف مطابقة الفكر للوجود الخارجى؛ وواضح كذلك أن الحقيقة لا يمكن أن تكون موجودة خارج الفكر؛ فليست الحقيقة شيئاً « برانياً » عن الفكر، بل هى « جوانية » فيه؛ لأن النموذج أو للنال الذى يراد للفكر أن يطابقه موجود على نحو ما، فى الفكر نفسه، وإن يكن بلوغه مشروطاً بشروط معينة.

للتأليه إذن مثاليتان ، يمثلهما أفلاطون وكانط على مستويين مختلفين :
 كلتاهما تؤكد استقلال الفكر ومصادره بالقياس إلى الأشياء وللوضوحات .
 لكن الفكر عند أفلاطون هو فكر « المطلق » وما هو « بذاته » ،
 أى الله تعالى ، فى حين أن الفكر عند كانط إنما هو فكر « النسبي » ،
 وما هو « لذاته » أى الإنسان ؛ فيمكن أن يقال على سبيل الإجمال إن المثالية
 الأفلاطونية « لاهوتية » ، فى حين أن المثالية الكانطية « فلسفية » —
 إن صح أن نستدير تفرقة الصوفية الإسلاميين بين عالم اللاهوت وعالم الناسوت .
 ومما تقدم يتبين أن السمة الأولى فى كل مثالية هى أنها تفسر « الواقع »
 الذى نواجهه على أنه ذو « معنى » ، وأن له « قصداً » ، وأن فيه « جوانبية »
 خفية من وراء مظهره الخارجى المحسوس . والمثالية تفترض أن هذا المعنى
 الجوانبى هو قوام الواقع وحقيقته وماهيته ؛ وأحسب أن هذا هو المعنى
 الذى أراد « هيجل » من قوله : « الواقعى كله عقل ، والعقل كله واقعى » .
 ومهما يكن الحكم على المذاهب المثالية الحديثة فإن منهج مثاليتنا
 الجوانبية ، فى استنادها إلى الوعى الإنسانى ، ودعوتها الفكر إلى الالتفات
 إلى ذاته ، ليجد فيها سبب الأشياء ومصدرها ، وفى توجيه النظر الفلسفى
 إلى الاحتفال بالمعنى والمثال والفكرة والقيمة — منهج لا يزال كبير الأهمية
 لقهم العالم وفهم الإنسان ، فضلاً عن أنه يفسح المجال لرسم المثل الأعلى ،
 وتخطى « ما هو كائن » إلى « ما حقه أن يكون » ، ويثبت الإيمان بقدرة
 الروح الخالص على مجاوزة حدود الواقع فى المكان والزمان ، واليقين بجمرية
 الذات الواعية فى إصلاح الفرد والجماعة .

إن الجوانبية من حيث هى فى صميمها فلسفة وعى ، قد اتخذت لنفسها
 الشعار الإسلامى العلى ، شعار « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » ،

ورأت هذا المبدأ « فرض عين » لا فرض « كفاية » ، وجعلته مبدأ من مبادئ الوعي الإنساني ، الذى يعنى الناس كافة : لأن الضرر الناشئ من ذبوع المنسكّر فى مكان من العالم يصيب الأمة كلها بل الإنسانية بأسرها . ولا خلاف اليوم فى أنه عند الاشتباه فى وجود وباء من الأوبئة ، يتعين على القائمين بالأمر أن ينشئوا المعازل الصحية ، وأن يدققوا المراقبة خشية العدوى . ولا أحسب أن أحداً ينازع فى أن الأمراض النفسية والآفات الأخلاقية والاجتماعية أخطر وأبلغ ضرراً من الأمراض البدنية : لأن هذه مرئية ظاهرة فنستطيع أن نتجنبها وأن نتخذ أسباب الوقاية منها ، وأما تلك الخفية متسللة تهرب عاقلها معجوبة عن الأبصار ، ومن هنا كانت أشد فتكاً . فالمثالية الجوانية إذا دعت إلى مراقبة النفوس ، ورعاية المثل ، ومراجعة القيم ، فليس فى هذا دعوة للإنسان إلى ترك العمل أو اعتزال العالم ، فيكون عالة على غيره مفتقراً إليهم ، بل إن موقفها من أول الأمر دعوة كل واحد إلى ممارسة الحرية ، ومن ثم السعى والتشجير والمغامرة فى الدنيا ، وبمباراة أخرى دعوة إنسان الغد إلى إصلاح جوانبه حتى يصلح الله برّانيه .

الجوانية فلسفة وعى شامل مستنير ، يتبعه عمل بناء خلاق . وأعلام هذه الفلسفة ومثلوها هم صنّاع التاريخ الإنسانى ، ومشيدو دعام البطولة . ولا غرو أن يكون ذلك شأنها ، مادامت كما قلنا فلسفة تشيد بالقيم الروحية والمثل العليا ، وترى أن لاهية لمرّد ولا لجماعة بدونها : والتماس القيم والمثل لا يتحقق إلا مؤسّساً على دعام الصدق فى القول والإخلاص فى العمل .

من أجل هذا قلنا إن الجوانيين لا يستطيعون أن يخاطبوا إلا النفوس الممتازة ، ولا أن يسمعوا أصواتهم إلا لفضائل الحية . ولست أشك لحظة فى أن كل صاحب رسالة صادقة أو صاحب دعوة خالصة ، دينية كانت

أو ساساة؁ قءءق لأمة نصرأ أو ءصل للإنساناة كسبأ - قءءاش هءه الفلسفة ءمقأ وارتقاء؁ وءاناها فى ءاةه معافاة ءعلته يسو على نفسه وىكر ءاته ؁ فىستوى عنءه مءء الناس أو ءمهم ؁ وىصء ءاله ءءىء « ىسمى رؤاة الأعمال فى الأعمال »؁ ولا ىمبأ بأءر عاأل أو ءزاء آأل . وبعء ءآن فلسفة ءءاول أن ءزاء ىىن « ءءات » و « الموضوع »؁ وأن ءءمع ىىن العقل والءلب؁ وأن ءؤل فىن النظر والعمل ة وءءو فى سىر الفكر وسلوك الءاة إلى ءلوص الناة؁ و « استواء السر والعلااة »؁ وءءابة الرأه والءظاهر ة وءءء فى ءربة الشءصاة وهءىب النفس بالقءوة الءسنة والمءل الطىب ؁ اعءقاءاً منها أن ءأىر الأفعال أشء وقمأ من ءأىر الأقوال ة وءءاءء فى ءبصىر أبناء العصر بأن مباءة البرانى للءوانى هى مصدر كءىر من آاءات المءمع؁ وأن العنصر الإنسانى أساسى فى ءل للشءلات الساساة؁ وأن الأءبان قاءرة على هءاة الإنسان؁ وأن كل إصلاء ءقضى ىءطلب ءفىراً فى المءور لا ءفىراً فى السكم وللقدار - إن فلسفة هءا شأنها لمى فلسفة ءوراة إصلااة معأ : أما ءورة فءرىء القضااء على الفساد الطاعى الناشء من إءءار القىم العالاة الءى عاشء عليها الإنساناة الواعاة زماناً قبل أن ءءىءء ءضارتنا للاءاة إلى الءوءء؁ وأما الإصلاء فىبىنى مواءاة الأزمة الءى ىعانى منها الءىل الءاضر؁ ومنشؤها قءءان الروء وضىاع الإءمان وءربة الإنسان .



ملاحق

الجواني والبراني في اللغة العربية

الجوانية الأخلاقية عند الغزالي

الجوانية في أدب العقاد

الجوانية في نظرة العقاد إلى تعاليم المسيح

الجواني والبراني في اللغة العربية

قد اتضح للعارفين من أول الأمر أنني اشتقت لإصطلاح « الجوانية » من « الجواني » ، وهو لفظ استعمل في العربية للدلالة على معاني الباطن ، والداخل ، والكامن ، والستر ، والجوهري ، والأصيل .

ولكنني أود في هذا التذييل أن أطمئن القارئ أو السامع الذي يساوره أقل شك في مشروعية استعمال لهذا اللفظ ، ولتقابله « البراني » ، فأؤكد له أن اللفظين عربيان فصيحان ، وليس عاميين ، كما قد يتبادر إلى بعض الأذهان . ودليلي على هذه الدعوى تحت يدي ولا يحوجني إلى اصطناع البراعة في التخرج أو التأويل :

فقد ورد اللفظان أولاً في حديث منسوب إلى الرسول العربي — عليه الصلاة والسلام — نصه : « روى الخارث الحمداني عن أمير المؤمنين ، على كرم الله وجهه ، قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم : يا علي ، ما من عبد إلا وله جواني وبراني ، بمعنى سريرة وعلانية ؛ فمن أصلح جوانيه أصلح الله برانيه ؛ ومن أفسد جوانيه أفسد الله برانيه . وما من أحد إلا وله صيت في أهل السماء ، فإذا حسن وضع الله له ذلك في الأرض ؛ وإذا ساء صيته في السماء وضع له ذلك في الأرض » (١) . وواضح أن معنى الكلمتين في الحديث للروى عن الإمام

(١) بهاء الدين الساملي : « كتاب الكشكول » ، طبع الملبجي . القاهرة ١٣١٨ هـ

على ، يدل على معنى الباطن والظاهر ، والداخل والخارج ، وللاسترواح واللعن في حياة كل إنسان^(١) .

وبهذا للمعنى عينه ، وبمعان أخرى قريبة منه نلاحظ استعمال القبطين في لغتنا العربية ، عند الكتاب الأقدمين أو المحدثين : نلاحظ ورودها في معاجم اللغة فيما ذكره ابن منظور صاحب « لسان العرب » إذ قال : « وفي حديث سليمان أن لكل امرئ جوانياً وبرائياً ، فمن أصلح جوانيه أصلح الله برانيه . قال ابن الأثير : أي باطناً وظاهراً ورسماً وعلائية . وعنى بجوانيه سره ، وبرانيه علانيته . وهو منسوب إلى جو البيت ، وهو داخله ، وزيادة الألف والنون لتأكيده . وجو كل شيء بطنه وداخله . »^(٢) وفي « القاموس المحيط » لفيروز آبادي : « ومن أصلح جوانيه أصلح الله برانيه : نسبة على غير قياس . والبرانية ببخارى ، منها سهل بن محمود البراني لثقيفه ، والتجيب محمد بن محمد البراني محدث »^(٣) . وذكر ابن سيده صاحب « المختص » أن الجواني والبراني « كالخبراني وللنظراني . يقال رجل منظراني ، أي حسن للنظر ، ورجل مخبراني ، أي حسن الخبر »^(٤) .

ورود اللفظان كذلك في كتب السير والحديث . قال ابن الأثير في « النهاية في غريب الحديث » (في مادة : بر) : « وفي حديث سليمان ، من أصلح

(١) بدى أن ما ينبغي هنا إنما هو ورود الكلمتين (الجواني والبراني) في حديث نبوي ، ينسب النظر عن صحة سند الرواية . ومع ذلك فلتستطيع ، إذا اعتبرنا الحديث من وجهة نظر ما يسمى الآن بالتد « الباطني » ، أن تبين بجلاء أنه ليس هناك سبب واحد يدعو إلى أن يكون ذلك الحديث « مصنوعاً » أو « متحولاً » أو « مدسوساً » .

(٢) « لسان العرب » . طبع بيروت المجلد ١٤ ص ١٠٧ .

(٣) « القاموس المحيط » ، القاهرة ١٩٣٨ ، الجزء الأول ص ٣٧١ .

(٤) « المختص » ، القاهرة ، الجزء الثاني ، ص ١٠٤ والجزء الرابع ص ٨٠ أنظر « الاقتضاب في شرح أدب الكتاب » ص ٢٢٢ .

جوانيه أصلح الله برانيه . أراد بالبراني الملاية ، والألف والنون من زيادات النسب ، كما قالوا في صنعاء : صنعاني . وأصله من قولهم : خرج فلان برآ ، أى خرج إلى البحر والصعراء . وقال (في مادة : جو) : « وفي حديث سليمان — رضى الله عنه — أن لكل امرئ جوانياً وبرانياً ؛ فمن يصلح جوانيه يصلح الله برانيه ؛ ومن يفسد جوانيه يفسد الله برانيه ، أى باطناً وظاهراً وسراً وعلاية ؛ وهو منسوب إلى جو البيت ، وهو داخله . » وقد عقد السيوطي في « الزهر » فصلاً للنسب بزيادة الألف والنون ، ذكر فيه جملة من الألفاظ منها هذان اللفظان ، كما ذكر الفيروز آبادي لفظ « ربّاني » الوارد في القرآن الكريم (سورة آل عمران ، آية ٧٩) وفسره بأنه « المتأله المعارف بالله عز وجل » ، وفسر النسبة هنا بالألف والنون على أنها قياسية فقال : « فالبراني ، كقولهم : إلهي ، ونونه كالحياتي ؛ أو هو لفظة سريانية »^(١) . ولسنا نلحظ السر في أن تكون النسبة هنا قياسية ، وأن تكون في جواني وبراني على غير قياس ! ولكن المهم أن الهوريني ، شارح القاموس ، قد نبه إلى أن « الجوّ ، كل بطن غامض ؛ والبرّ ، المتن الظاهر : فهاتان الكلمتان على النسبة إليهما بالألف والنون »^(٢) . وذكر صاحب « أساس البلاغة » في استعمال العرب لهذين اللفظين : « ب ر ر : . . . ونزلوا بالبرية ، وجلست برآ ، وخرجت برآ ، إذا جلس خارج الدار أو خرج إلى ظاهر البلد ؛ وافتح الباب البراني ؛ ومن أصلح جوانيه أصلح الله برانيه . ويقال : أريد جواً ، ويريد برآ ، أى أريد خفية وهو يريد علانية . وقد أبرّ فلان وأبحر ، أى هو مسافر قد ركب البر والبحر »^(٣) .

(١) « القاموس المحيط » ، الجزء الأول ، ص ٧٠ .

(٢) شرح الهوريني على « القاموس المحيط » الجزء الأول ، ص ٣٧١ .

(٣) الزحنتري : « أساس البلاغة » بتحقيق الأستاذ عبد الرحيم عمود وتعريف

الأستاذ أمين الحولي ، مكتبة للشب ، القاهرة ، ص ٢٠ عمود (١) .

على أن استعمال الجوانى والبرانى شائع واسع فى مؤلفات أهل الكيمياء القديمة والعلوم العربية المتصلة بها ؛ يقول جابر بن حيان فى كتاب «الحدود» : « وحدا العلم الجوانى أنه العلم بالشيء المدبر من داخل بالاستحالات ؛ وحدا العلم البرانى هو العلم بما يدبر من خارج تديراً يقل الانتفاع به فى الشرف »^(١). ويقول أيضاً فى كتاب « اسطقس الأس » : « ولما كان جميع طرق أصحاب هذه الصناعة (الكيمياء) طريقين ، وهما الجوانى والبرانى ، فالجوانى هو العطف الكائن من الحيوان ، وإنما قيل فيه جوانى ، من أجل أن الحيوان أقرب إلى النفس من النبات والحجر ، بما قد ظهر فيه من تمام آثارها وكامل أفعالها التى أعطته وسلبته من تلك . والأقرب إلى الشيء أخس من الأبعد : فالحيوان أولى بالنفس من النبات والحجر ، فيبقى الحجر وحده هو الذى عرى من أفعال النفس برانياً : لأن معنى الجوانى إنما هو البطون والاتصال ، ومعنى

(١) جابر بن حيان : « مختار رسائل » بتحقيق بول كراوس ، القاهرة ١٩٣٥ ، ص ١٠٧ وفى كتاب « البحث » (مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢٦٨١ والمصور رقم ٢٦٧٨) يقول : « فاما ما يجب للأستاذ على التلميذ فهو أن يكون التلميذ ليناً قبولاً لجميع أقاويله من جميع جوانبه لا يمتزى عليه فى أمر من الأمور وإن كان كافياً متصوراً للأمر : فإن نتائج الأستاذ العالم ليس يظهرها لتلميذ إلا عند السكون إليه والإيجاد له غاية الإيجاد . وذلك أن منزلة الأستاذ منزلة العلم نفسه ، ومخالف العلم مخالف الصواب ومخالف الصواب حاصل فى الخطأ والعطف . وهذا لا يؤثره غاقل . وأيضاً فإن التلميذ متى لم يكن للأستاذ على هذا المقدار من الطاعة أعطاه الأستاذ قشور العلم وظاهره (وما) السوء الذى يقال له إلا على الخارج والبرانى . ولست أريد بقولى فى التلميذ أن يكون طائفاً للأستاذ فى شيء من الأمور الجسدية والظاهرة من أنواع للنافع ، بل إنما أريد بذلك قبول العلم والدروس وسماع البرهان عليه وحفظه وترك التسكسل والتشاغل عنه : فإن تلك الأمور الأولى لا مقدار لها عند الأستاذ الربانى ، لأن الأستاذ فى هذه الحال كالإمام للجماعة الذى هو قيم بها وكالأمى والسائس للأشياء التى يتولى صلاحها وإصلاحها ، ففى عسرت عليه أو عسر عن التقوم فإما أن يطرحها وإما أن يتبعه تنوعها » (ص ٦٩ - ٧٠) .

البرانى هو الظهور والاشغال ..» (١) .

وابن النديم صاحب «الفهرست» يتحدث عن «الجوانين» و «البرانيين» من أصحاب «صنعة» الكيمياء، فيذكر من الفريق الأول: جابر بن حيان، ويحيى بن خالد بن برمك، وذا النون المصرى، والحسن بن قدامة، والرازى، ويقول: هؤلاء المذكورون بعمل الرأس والإكبر التام. وبعد هؤلاء ممن طلب هذا الأمر فقصر به العجز، فحصل على الأعمال البرانية، وهو كثير. (٢) وفي كلامه عن أسماء كتب جابر بن حيان في الصنعة (الكيمياء) نجده يذكر «كتاب الزئبق»، وكتاب «الملاغم الجوانية» وكتاب «الملاغم البرانية» (٣). وإذن فالجوانى، في اصطلاح أصحاب الكيمياء من علماء العرب، يفيد معنى الداخل، الباطن، المتصل؛ في حين أن البرانى إنما يفيد الخارج، الظاهر، المنفصل، كما أشار جابر بن حيان نفسه.

وفي آثار أهل التصوف الإجمالى — طبعاً — مجال واسع لاستعمال لقبى الجوانى والبرانى: يقول أبو منصور الملاج، في كتاب «الطواسين» مثلاً: «المنكر هو في دائرة البرانى، وأنكر حالى حين رآنى، وبإزديقة سمائى وبالسوء رمائى ...» (٤) ويقول أيضاً: «البرانى ما وصل إليها ... والثانى وصل وانتفع ...» (٥)، كما يتحدث عن «الفوقانى» و «التحتانى» و «الوسطانى» (٦).

(١) مؤلفات جابر بن حيان العربية، نشرة هوليارد، ج ١ مكتبة جوتنر، باريس ١٩٢٨ ص ٦٥ - ٦٦ .

(٢) «الفهرست» بتحقيق جوستاف فلوجل، ليزن ١٨٧٢ ص ٣٠٣ - ٣٠٤ .

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٥٥ .

(٤) الملاج: «الطواسين» بتحقيق لوى ماسنيون، باريس ١٩١٣ (ص ٢٩) .

(٥) المصدر نفسه، (طاسين المأثرة) ص ٢٥ .

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٦ .

ويستعمل ابن رشد لفظ « البراني » تارة على معنى الأجنبي الخارج عن الموضوع ، فيقول : « وهذه الأطويل كلها في غاية الوهن والضعف . وقد كان يجب عليه ألا يصفن كتابه هذا بمثل هذه الأطويل إن كان قصده فيه إقناع الخواص . ولما كانت الإلزامات التي آتى بها في هذه للسألة برانية وغريبة عن للسألة قال في أثر هذا ... » (١) .

ويستعمله تارة أخرى على معنى للنظور الذي يلائم مدارك الجمهور ، فيقول : « متى وضع أن الرسل موجودون ، وأن الأفعال المخارفة لا توجد إلا منهم ، كان المعجز دليلاً على تصديق النبي ، أعنى المعجز البراني الذي لا يناسب الصفة التي بها سُمي النبي نبياً . ويشبه أن يكون التصديق الواقع من قبل المعجز البراني هو طريق الجمهور فقط ، والتصديق من قبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء : فإن تلك الشكوك والاعتراضات التي وجهناها على المعجز البراني ليس يشعر بها الجمهور ؛ لكن الشرع إذا تَوَلَّى وجد أنه إنما اعتمد على المعجز الأهلئ والمناسب ، لا المعجز البراني » (٢) .

وفيا أورده ابن خلدون ما يدل على أن لفظ « الجواني » كان مستعملاً في لغة أهل المغرب في عصره : نقرأ في حوار بين تيمورلنك وبين ابن خلدون ما يلي :

- « - تيمورلنك . وأين ولدك ؟
 — ابن خلدون : بالمغرب الجواني ، كاتب للملك الأعظم .
 — تيمورلنك : وما معنى : في المغرب الجواني ؟

(١) ابن رشد : « تهافت التهافت » نشر بوج ، بيروت ١٩٣٠ ص ١٦ .

(٢) ابن رشد : « منامج الأدلة في عقائد الملة » نشر د. محمود قاسم ١٩٠٥ ص ٢٢ .

— ابن خلدون : هو فى عرف خطاهم معناه الداخلى ...»^(١)

أما فى كتابات العصر الحديث فنقرأ لفظ « الجوانى » فى وصف لبعض المشاهد الباريسية ، بقلم رفاة الطهاوى ، يقول فيه : « ثم إن سائر القاعات والأروقة أو المنابر المطيعة يوضع فى حيطانها الجوانية امرأة عظيمة كبيرة حتى أنه ربما كانت سائر جوانب القاعة كلها من زجاج المرأة ، ليظهر لها رونق عظيم ...»^(٢)

وفى أول هذا القرن حدثنا الشيخ محمد الأحمدي الطواهرى فى كتابه « العلم والماء » بأن علماء الأزهر فى أيامه كانوا يطلقون اسم « العلوم البرانية » على بعض العلوم « الأجنبية » أو « علوم الوسائل » من حيث تميزها عن العلوم الجوانية ، أو « علوم المقاصد » التى هى العلوم الإسلامية على الأصالة . قال رحمه الله : « ويقول جمهور العلماء والطلاب إن الجغرافيا من العلوم الأجنبية ؛ ومن قبل ولا يزال بعضهم يسمي نحو علوم المنطق والبيان العلوم البرانية » .^(٣)

وأحسب أن فى هذا التفر كفاية للدلالة على أن « الجوانى » و « البرانى » — وإن يكن قد شاع استعمالهما فى عصرنا هذا على ألسنة الناس فى أكثر البلاد العربية — هما لفظان عربيان ؛ وانسابهما إلى القصصى كانتساب غيرهما من ألقاظ لا تزال دائرة فى لغة الكلام الجارى .

(١) « التعريف بابن خلدون وولجته شرقاً وغرباً » نشرة لجنة التأليف والترجمة والنشر (نقلاً عن الأستاذ على آدم ، مقال فى مجلة « الشهر » ١٧ فبراير ١٩٦٠) .

(٢) رفاة رافع الطهاوى : « تخليص الإبريز فى تخليص باريز » القاهرة ١٩٥٨ ص ٩٩ .

(٣) محمد الأحمدي الطواهرى : « العلم والماء » ، القاهرة ، الطبعة الأولى سنة ١٩٠٢ ؛ الطبعة الثانية سنة ١٩٥٥ ص ١٣٩ .

وإذا كان الأمر كذلك فلا داعي هناك للتخرج من استعمال القفطين على معنى الداخل والخارج ، وعلى المعاني الأخرى المتفرعة عنهما ، كالصحيح والزائف ، والباطن والظاهر ، والمكنون والمعرض ، والجوهري والعرضي وما إلى ذلك^(١) . ولست أرى مبرراً واحداً يحول دون استعمال الاصطلاح الذي اخترته - « الجوانية » - عنواناً عربياً على وجهة النظر التي اتخذتها ، لا في الفلسفة وحدها بل في الدين والأخلاق والأدب والفن والسياسة والاجتماع ، وفي كل مجال آخر يستطيع الإنسان الواعي أن يتردده ، سواء في أمور المعرفة أو السلوك . ولا أرى وجهاً كذلك للإحجام عن استعمال الاصطلاح المقابل - « البرانية » - وصفا لبعض النظرات الآلية الجامدة أو المذاهب القطعية المنغلقة التي قد ترى الجوانية من واجها أن تقف منها موقف المعارضة أو المقاومة حتى لاتضيع من الإنسان ماهيته وجوهره الأصيل .

(١) إننا اليوم ، في لنتنا الجارية ، لا تزال نستخدم لفظ « الجو » أحياناً ونزيد به الدلالة على الروح السارى في جماعة ، والحال النفسية التي تطبع الأشياء بطابع خاص يختلف عما هو واقع في عالم الأعيان ، فنقول : « فلان راح يستطلع جوم » ، أى ذهب ليستكشف مستور نياتهم وليبين مكنون خيراتهم . ونستخدم لفظ « البراني » بمعنى الزائف ، فنقول مثلاً : « هذه عملة برانية » ونزيد بها السمة المزيفة التي ليس لها من السمة الصحيحة أو السليمة إلا المظهر والشكل الخارجي . وفي أمثالتنا للتداولة وشرنا الشهي إضاح لهذا الفرق الدقيق بين الجواني والبراني ، في صورة الاستمارة والمجاز ؛ يقول شاعر الرأية :

« وما كل من لف العملة يزينها وما كل من ركب الحصان خيال »
ويستثنى من هذه الأقوال أن الذي يحدد ماهية الأشياء وقيمتها لدى الإنسان الواعي ، ليس هو الجانب البراني بل الشئ الجواني ، وليس هو العرض المتغير والمظهر الخارجي ، بل الجوهر الثابت والمجرد الكامن .

الجوانية الأخلاقية

عند الغزالي^(١)

مقدمة : في الجواني والبراني :

بيتان من الشعر للمتنبي والشريف الرضي ، يخطران الآن ببالي ، لأنهما
يصوران تصويراً فنياً للشككة الفلسفية التي نمرض اليوم لطرف منها في الحديث
عن الجوانية الأخلاقية عند الغزالي :

وطراق طرف العين ليس بتافع

إذا كان طرف القلب ليس بمطرق

لا تجعلن دليل المرء صورته

كم منظر حسن عن مخبر ممحج

لقد ألمع الشاعران هاهنا إلى مسألة مألوفة لدى المفكرين الروحيين
- وكبار المفكرين في العالم كانوا جميعاً روحيين - وهي التفرقة الدقيقة بين
المرضى والجوهرى ، بين الكفى والكفى ، بين الآنى والأبدى ، وبين
المادى والروحى ؛ وبعبارة أخرى التفرقة بين موقف الإنسان حين ينظر
إلى الناس والموضوعات بميون الجسم ، فيشاهدها من الخارج ، وكأنه
« يتفرج عليها » ، وبين موقفه حين ينظر إليها بميون الروح - كما كان
أفلاطون يقول - فيشارك فيها ويمانيها من الداخل .

(١) أنى هذا البحث في مهرجان التراث ، بدمشق في مارس ١٩٦١ .

وقد قلنا من قبلُ إن التأمل الفلسفي يظهرنا على أن الفرق بين الموقعين كبير : إنه في الحقيقة تغير في « المحور » واختلاف في الطبيعة ، وليس فرقاً في الكم ولا اختلافاً في الدرجة .

وتقول اليوم إن هذا الفرق بين ماميته « البراني » و « الجواني » قد جلاه الغزالي من قبلنا بتحليل نفسي دقيق وبيان فلسفي عميق ينلرأن نجد في أي أدب من آداب العالم قديمه وحديثه ما يقاربه في الطاقة والدقة والنزاهة . ولعل اقتناعنا اليوم بما قد قرره الغزالي عن حقيقة المعرفة الكشفية الجوانية - التي وصفها بأنها « نث في الروح » - وتسليماً بإمكان الوصول إليها بعد مجاوزة الممطيات الحسية والاستدلالات العقلية ، مصدره تلك التجربة الشخصية العميقة التي عاهاها الرجل نفسه قبل أن يتحدث عن الأمور الروحية والمعاني الغيبية : نراه يبين الفرق بين المعرفة عن طريق الحواس (أي المعرفة البرانية) والمعرفة عن طريق القلب (أي المعرفة الجوانية) فيقول : « لو فرضنا حوضاً محفوراً في الأرض احتمل أن يساق إليه الماء من فوقه بأنهار تفتح فيه . ويحتمل أن يخفر أسفل الحوض ويرفع منه التراب إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافي ، فيتفجر الماء من أسفل الحوض ويكون ذلك الماء أصفى وأدوم ، وقد يكون أغزر وأكثر : فذلك القلب مثل الحوض والعلم مثل الماء ، وتكون الحواس الخمس مثل الأنهار . وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات حتى يمتلئ علماً . ويمكن أن تسد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر ، ويعمد إلى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى تتفجر ينابيع العلم من داخله »^(١).

(١) الغزالي : « إحياء علوم الدين » ج ٣ ص ١٧

ثم نرى الفزائى فى « معارج القدس » يشير إلى شدة الاختلاف بين مقياس الأبدى ومقياس الزمانى ، وبعد الهوة بين المعرفة المكانية البرآنية وبين المعرفة الكشفية الجوانية ، فيقول بعد كلام طويل : « وكيف يقاس الدوام الأبدى بدوام المتغير الفاسد ، وكذلك شدة الوصول ؛ فكيف يكون ماوصله بملاقة السطوح والأجسام ، بالقياس إلى ما وصله بالسريان فى جوهر الثنى ، كأنه هو بلا انفصال ، إذ العقل وللعقول واحد أو قريب من الواحد ؟ » (١)

ونراه كذلك فى « مشكاة الأنوار » يوازن بين عين البصر وعين الروح ، فيقول بأن البصر لا يدرك ذاته ، ولكن الروح مدركة لذاتها ، والبصر لا يرى البعيد كما يرى القريب ولا يرى من وراء حجاب ، فى حين أن الروح تكشف حقائق الأشياء وتهتك عنها الحجاب ؛ والبصر إنما يدرك من الأشياء مظاهر منها والروح تدرك كنهها وحقيقتها ؛ والبصر لا يرى إلا جزءاً يسيراً من الوجود فى حين أن مجال الروح هو الوجود بأسره ... (٢)

كثيرون من الناس هنا وهناك قد يقرأون كلام الفزائى عن أسرار القيب وعجائب القلب ، فيبتسمون ويتشككون .

ولكن من تأمل مطالب الشخصية الإنسانية ، واعتبر مطامح الحياة الخلقية ، واتبه إلى أهمية العنصر الغيبي فيها ، أدرك الفكرة التى تسيطر على تأملات الفزائى ، ومؤداها أد الإنسان بروحه — وهى من أمر الله — يستطيع أن يجاوز نفسه وأن يجاوز الأشياء مجاوزة لا حد لها ، وأن العالم للبذول أمامنا ، والذى جرى العرف على أن نسميه بالواقع ، هو فى الحقيقة ثمرة

(١) الفزائى : « معارج القدس » للفتاوى ١٩٢٧

(٢) الفزائى : « مشكاة الأنوار » ، ص ٥ بع

مثال جوتانى غيبى ، وشوق قوى خفى ، يدفننا فى كل لحظة إلى مجاوزة
للعطى وللمروض والمابر إلى ما هو أفضل وأكل وأدوم .

النفسى فى حياتنا :

يستطيع « الومضيون » أن يتشككوا فى يقين الحدىس كما يشامون ،
ويستطيع « الواقعيون » أن ينكروا حقيقة الغيب جازمين قاطعين . ولكننا
نقول لهم ما ظله من قبلنا أفلاطون والقارائى والنزائى وابن عربى ، وديكرت
وكانط وهيجل ومحمد إقبال وباسيرز : وهو أننا لا نريد منكم إلا أن تتدبروا
الأمر بأيسر قدر من الجهد : انظروا إلى أنفسكم حين تطلقون على الأشخاص
والأفعال حكماً أخلاقياً أو حكماً تفويجياً على المموم . ما بالكم تصفون
العمل بصفات تختلف باختلاف فاعليه ، مع أن العمل فى الظاهر واحد ؟ ولماذا
يكون مسمى زيد إخلاصاً وضيعاً ، ومسمى عمرو رياءً وضيعاً ؟ أليس مرجع
الأمر فى الحكم على العمل بالمحسن أو القبيح إلى النية والباعث والقصد ؟
وأليست كل هذه أموراً مطوية غير مرئية ؟ ولكن أمام النظرة البرانية ،
أهنى النظرة الواقة عند ظواهر الأمور والى قبيس الأشياء بمقاييس الحكم
والحاضر واللباسر ، الكل أمامها واحد بلاهريق ، مادامت حركات الجوارح
واحدة ، وما دامت ألتماظ الالفة أو نغمات الصوت واحدة ، وما دامت الظروف
الخارجية للمصاحبة لتحقيق العمل واحدة كذلك . أفليس الفرق بين الأفعال
كله فى الداخل ؟ وأليس الداخل كله غيبياً غير مرئى ؟^(١)

(١) كأن النزائى يتحدث عن بعض المتحدثين فى أيامنا هذه إذ نراه يوجه هذا
التعذير فيقول : « فأياك أن يكون حظك من هذا العلم (علم المكاشفة) إنكار ما جاوز
حد قصورك : ففيه تلك المتحدثون من العلماء الزاعمون أنهم أحاطوا بعلوم العقول . فليهل
خير من عقل يدعو إلى إنكار مثل هذه الأمور ... » (الإحياء ج ١ ، ص ٧٢)

إن الفرق بين المعاني نفسها جواني على الحقيقة ، يعتمد على الوعى والذوق والنية والصدق والإخلاص . قال النبي عليه الصلاة والسلام : « رب صائم ليس له من صومه إلا الجوع والعطش » . وواضح أن معنى هذا أن من الصوم ما يفهم على معناه البراني ، وهو الإمساك عن الطعام والشراب لحسب ، دون أن يتحقق فيه معناه الجواني وهو الإمساك عن إيذاء الناس . وقال علي بن أبي طالب رضى الله عنه : « رب عالم قد قتله جهله ، وعلمه معه لا ينفعه » . وقد فسر الإمام محمد عبده هذا بقوله : وهذا هو العالم الذى يحفظ ولا يدري ، أو يعلم ولا يعمل ، أو ينقل ولا بصيرة له ^(١) .

وإذن فأيسر قدر من التأمل والتفكير يحمل المتشككين بالتقليد والمنكرين من طرف اللسان على أن يسلموا بحقيقة النبي وثبوت « الجواني » تسلياً جهراً صريحاً ، كما يسلمون بهما فى حياتهم تضيماً وتليهاً ^(٢) .

جوانية الغزالي :

من أجل هذا أردت أن أحدثكم عن الجوانية الأخلاقية فى الفلسفة الغزالية . وأود أن أبه إلى أتى لم أقصد مطلقاً أن يكون حديثي هذا حديثاً أكاديمياً صرفاً ، ولكننى قصدت فيه إلى غاية واضحة ألخصها فى أمرين : الأول هو التذكير بأن لجوانية الغزالي فضلاً كبيراً على تصفة العقيدة الإسلامية : فالغزالي لا يقف عند ظاهر النية فى الحكم الدينى أو الأخلاق ،

(١) الامام على : « نهج البلاغة » ج ٢ ، ص ١٧٢ .

(٢) لم يفت المستشرق الأمريكى د . ب . ماكدونالد أن يسجل — فى كتابه عن « الوقت الدينى والحياة فى الإسلام » — حقيقة غفل عنها كثيرون من الشرقيين المتفرجين المقلدين للغرب : فقال . « إن من الواضح المسلم به أن فكرة النبي أقرب إلى ذهن الشرق وأوفر تمتعاً لديه مما هى لدى الشعوب الغربية » (ص ٤٠٣)

بل يتغذ إلى روحها ولبائها ، فيقول : « فلا ينبغي أن تغتر فتقول بلسانك وقلبك : نويت التعمود في المسجد كذا وكذا ، وتظن أنك قد نويت ، إذ عرفت من قبل أن النية هي الباعث المحرك الذي لولاه لم يتصور وجود العمل . وقول القائل : نويتها قبل تحققها حديث نفس لانية . ومن عرف حقيقة النية ، وعلم أنها روح العمل ، فلا يتعب نفسه بعمل لا روح له . ويحقق ذلك أن المباح قد يصير أفضل من المباداة إذا حضرت فيه نية » ^(١) .

وكذلك الإيمان — في رأى حجة الإسلام — الإيمان الصحيح يقتضى العمل ، والعلم المجرد ولا يأخذ باليد ، كما يقول ، فانك « لو قرأت العلم مائة سنة ، وجمعت ألف كتاب ، لا تكون مستعداً لرحمة الله تعالى إلا بالعمل » .. و « الإيمان قول باللسان وتصديق بالجنان ، وعمل بالأركان » . والغزالي يؤكد ضرورة استناد العمل الأخلاقي إلى الإيمان الصادق العامل ، فيشير إلى قول علي كرم الله وجهه : « من ظن أنه بدون الجهد يصل فهو متمن ، ومن ظن أنه يبذل الجهد يصل فهو مستغن » وإلى قول الحسن رحمه الله : « علامة الحقيقة ترك ملاحظة العمل لا ترك العمل » ^(٢) .

والأمر الثاني أن كتابات الغزالي ، ككتابات ابن تيمية ومحمد عبده ، تحمل في صميمها رسالة تجديدية إصلاحية واعية : ترى إلى تحقيق التغيير الجواني الذي هو شرط للتغيير البراني ، مصداقاً لما جاء في الكتاب الكريم في قوله : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » وما جاء في الحديث الشريف من « أن لكل امرئ جوانياً وجوانياً وبرّانياً . فمن أصلح جوانيه أصلح الله برانيه ، ومن أفسد جوانيه أفسد الله برانيه » ^(٣) .

(١) « الأربعين » ص (١٣٠ — ١٣١)

(٢) الغزالي . « رسالة إلهي الولد » ، ضمن « الجواهر الثغوالي » ص ٢٩ — ٣١ .

(٣) « لسان العرب » لابن منظور (طبع بيروت مجلد ١٤ ، ص ١٥٧) .

وماذا كانت تكون حياة المسلمين الروحية لو أن النزالي لم يكتب « إحياء علوم الدين »^(١) أو « المنقذ من الضلال » ، ولو أن أحداً غيره أيضاً لم يتحدث قط عن القلب والغيب والضمير ، لأنه لم يعرف ذلك العقل الجوانى الحعين ؟

موقف النزالي من المذاهب البرانية :

في ضوء ما قدمت نستطيع أن نفهم لمَ حمل النزالي حملة شديدة على الفلاسفة والفقهاء والمتكلمين : ذلك لأن مذاهبهم اتسمت بالبرانية ، إذ اصطنعوا الحرفية والشكلية ، باستعمالهم ظاهر العقل أو ظاهر الشرع من جهة ، وفصلهم العقل عن الشرع من جهة أخرى ، دون أن يلتفتوا إلى تظاهرها واقتدار أحدهما إلى الآخر ، ودون أن يحاولوا إدراك الأشياء بوعى الإينية ، وحضور الآيات ، ودون أن يلتمسوا الماهية والمعنى والقيمة والنية ، من وراء العرض واللفظ والكم والشكل .

والنزالي نفسه يؤكد لنا هذا المعنى فيقول : « إن العقل لن يمتدى إلا بالشرع ، والشرع لم يتبين إلا بالعقل : فالعقل كالأس والشرع كالبناء ، ولن يُغنى أس ما لم يكن بناء ، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس . وأيضاً فالعقل كالبصر ، والشرع كالشعاع : ولن يُغنى البصر ما لم يكن شعاع من خارج ، ولن يُغنى الشعاع ما لم يكن البصر . . . وأيضاً فالعقل كالسراج والشرع كالزيت الذى يمدده : فما لم يكن زيت لم يحصل السراج ، وما لم يكن مرآح لم يضيء الزيت » .

(١) يقول عنه شيخه : « إنه اثر من آثار عبقري ، ذى عقل متعق فى مجال الفلسفة وعلم النفس وعلم الدين على السواء » (« فكر النزالي » باريس ١٩٤٠) .

ثم نراه ينظر نظرة جوّانية إلى الصلة الوثيقة بين الشرع والعقل فيقول :
 « فالشرع عقل من خارج ، والعقل شرع من داخل . وهما متعاضان بل
 متحدان . ولكون الشرع عقلاً من خارج سلب الله تعالى اسم العقل عن
 الكافر في غير موضع من القرآن نحو قوله « صُمُّ بِكُمْ مُعْمًى » ، فهم
 لا يعقلون » ؛ ولكون العقل شرعاً من داخل قال تعالى في صفة العقل :
 « فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم » .
 فسمى العقل ديناً . ولكونهما متحدان قال . « نور على نور » أى نور
 العقل ونور الشرع « (١) » .

ونستطيع كذلك أن نفهم مخالفة الغزالي لفلاة الصوفية ، أصحاب
 الشطحات ، لعدم الإخلاص في أحوالهم ، وخروجهم عن حد الأدب مع الله (٢)
 وقده للقاتلين منهم بإسقاط التكاليف لقساد معتقدهم ، وانسلاخهم عن
 أحكام الشريعة ، وقده للمدعين التصوف ، مع وقوفهم عند خطوط أنفسهم
 بمحبهم وريائهم ، وتمسكهم بشكليات ورسوم من أذكار وأوراد وهيئات

(١) الغزالي : « مارج القدس » ، ص ٥٩ — ٦١ .

(٢) وقد فطن ابن طفيل إلى هذا التباين بين فريق البرانيين من الصوفية وبمشله
 ورجال الشطح ، وفريق الجوانيين وبمثله الغزالي فيقول : « خير أن تفك الحال ، لهاها
 من الهجة والسرور ، والفتنة والحبور ، لا يستطيع من وصل إليها ، وانتهى إلى حد من
 حدودها أن يكتم أمرها أو يخفي سرها ، بل يعتريه من الطرب ، والنشاط ، والفرح ،
 والانبساط ما يحمله على البوح بها بمجة دون تفصيل ؛ وإن كان ممن لم تتحده العلوم قال
 فيها بغير تحصيل ، حتى إن بعضهم قال في هذه الحال « سبجاني ما أعظم شأني » ، وقال
 غيره « أنا الحق » ، وقال غيره : « ليس في التوب إلا الله » . وأما الشيخ أبو حامد
 الغزالي رحمة الله عليه قتال متنتلاً عند وصوله إلى هذا الحال بهذا البيت :

فكان ما كان مما لست أذكره فطن خيرا ولا تسأل عن الخبر

« ولما أدبته الممارف ، وحدهته العلوم » (ابن طفيل : « حي بن يقظان » ، دمشق

١٩٣٥ ، ص ٤ — ٥) .

ولباس . فهذا في نظر الغزالي - كما هو في نظرنا - تصوف ممرجي برّاني ، لا يبنى حضور القلب مع الله وخلص القصد له ، بقدر ما يطلب اكتساب الخطوة والاشتهار عند الناس . أما التصوف الذي يريده حجة الإسلام فتصوف ذوق جواني ، يهدف إلى الكمال الخلقى : تطهير للقلب وتنقية للنفس ، على المعنى السقراطى والمعنى الكانطى أيضاً ، أى تجرد من المعجب والرياء ، وتحقيق للصدق والإخلاص . والصادق لا يُعجب بنفسه ، والمخلص لا يُرائى الناس ، حتى لقد ذهب أبو يعقوب السوسى ، فى التماس هذا الجوهر للكنون ، إلى حد القول بأن الناس « متى شهدوا فى إخلاصهم الإخلاص احتاج إخلاصهم إلى إخلاص »^(١) .

وإذا كان الغزالي قد فرق بين زهد برّاني وزهد جواني حين قال : « الزهد هو الزهد فى الزهد » ، فإنه قد حرص على تأكيد الطابع الأخلاقى للتصوف الإسلامى الأصيل حين قال : « التصوف له خصلتان : الاستقامة ، والسكون عن الخلق : فمن استقام وأحسن خلقه مع الناس ، وعاملهم بالحلم فهو صوفى »^(٢) ذلك أن التصوف فى حقيقته قصد ونية قبل أن يكون حركةً وسكوناً . وهو يقول فى ذلك : « لا بد للمبد من النية فى كل حركة وسكون . وليس شئ على المرید أصعب من حفظ النية »^(٣) . ثم هو يؤكد هذه الجوانية فى نظريته إلى الدين فيقول : « النية والعمل بهما تمام العبادة : فالنية أحد جزئى العبادة لكنها خير الجزئين ، لأن الأعمال للجوارح ليست مرادة إلا لتأثيرها فى القلب لئيل إلى الخير وينفر عن الشر ، فيتفرغ للتفكير والذكر للوصول إلى الأنس والمعرفة ، اللذين هما سبب سعادته القصوى . فليس المقصود من وضع الجبهة

(١) « الرسالة التشريعية » القاهرة ١٩٥٧ ص ٩٥ .

(٢) الغزالي : « أبواب الوفاء » ، ص ٤٠ .

(٣) الغزالي : « فرائد الباكى » ، ص ٩٠٥ ، ٢٤٨ .

على الأرض وضع الجبهة على الأرض ، بل خضوع القلب ، ولكن القلب يتأثر بأعمال الجوارح . وليس المقصود من الزكاة إزالة الملك ، بل إزالة رذيلة البخل ، وهو قطع علاقة القلب بالمال . وليس المقصود من الضحية لحومها ولا دماءها ، ولكن استشمار القلب لتتقوى بتمظيم شعائر الله تعالى . وإذن فبين الجوارح والقلب علاقة ، حتى أنه ليتأثر كل واحد منهما بالآخر ، إلا أن القلب هو الأصل المتبوع : « وعمل الجارحة دون القلب هباء ولا أثر له ... وبهذا التحقيق يعرف سر قوله صلى الله عليه وسلم : « نية المؤمن خير من عمله »^(١) . وبهذا المعنى يرى الغزالي أن توحيد الله ليس مجرد شهادة باللسان بل يمثل مرتبة روحية من أعلى المراتب ، فيقول : « من ظن أن مجرد الإيمان يكتفيه فقد جهل حقيقة الإيمان ، وغفل عن قوله : « لا إله إلا الله » غلصاً دخل الجنة » . وأن معنى الإخلاص أن يكون معتقده وفعله موافقاً لقوله ، حتى لا يكون منافقاً . وأقل درجاته ألا يتخذ إلهه هواه ... ومن ظن أن سعادة الآخرة تنال بمجرد قوله : « لا إله إلا الله » دون تحقيقه بالمعاملة ، كان كمن ظن أن الطبخ يحلو بقوله : طرحت السكر فيه ، دون أن يطرحه »^(٢) .

المقصود الجوانية :

(١) يعرف الغزالي الخلق بأنه عبارة عن « هيئة في النفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية : فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجلية المحمودة عقلاً وشرعاً ، سميت تلك الهيئة

(١) الغزالي : « الأربعين » ص ٢٢٧

(٢) الغزالي : « ميزان العمل » ص ٨٢-٨٣

خلقاً حسناً . وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقاً سيئاً ^(١) . وواضح من هذا العريف أن معيار الحسن والقبح في خلق الإنسان إنما هو رسوخ ذلك الاستعداد النفسي رسوخاً يجعل الأعمال الظاهرة الناتجة عنه أعمالاً عفوية لا تكلف فيها ولا جبرية ، وواضح كذلك أن المخلق أمر جواني ، وليس هو القمل الذي يقوم به الشخص : فرب شخص خلقه السخاء ولا يبذل إما تفقد المال أو لمائع ، وربما يكون خلقه البخل ، ويبذل إما لباعث من رياء أو مصلحة ؛ وليس المخلق هو القدرة ، لأن نسبة القدرة إلى الإعطاء والإمساك واحدة ؛ وليس هو المعرفة ، فإن المعرفة تتعلق بالجميل والتبجح جميعاً على وجه واحد وإنما المخلق هو الهيئة التي بها تستعد النفس لأن يصدر منها الإمساك أو البذل . فالمخلق إذن عبارة عن هيئة النفس وصورتها الباطنة ^(٢) .

(ب) والأخلاق عند النزالي ليست وصفاً لظواهر الأفعال في الزمان وللكان ، بل هي سعى إلى تحقق جوهرها الأبدي ؛ ولا تقاس قيمة العمل الأخلاقي بنتائجه ، بل بمصدره من صفاء القلب وباعته من استقامة الضمير . والنزالي نفسه يقول : « فلا تنظر إلى القمل ، بل إلى الهيئة الراسخة التي تصدر منها الأفعال يسر من غير تكليف . . . وليست النجاة موقوفة على الكمال البالغ ، بل أن يكون للبل إلى الحسن أكثر . . . وكذلك تفاوت سعادة الآخرة بحسب حسن الصورة الباطنة » ^(٣)

فالنزالي كما يجعل للضمير مكاناً ملحوظاً في تقويم الأفعال الأخلاقية ؛

(١) النزالي : « الإحياء » ، ج ٣ ، ص ٥٦

(٢) النزالي : « الإحياء » ، ج ٣ ، ص ٤٦ ، ٤٧

(٣) النزالي : « الأربعين » ، ص ١٨٠

يرى أن الأعمال الإنسانية لاتصح إلا إذا قامت على الحرية واستنارت بالمعرفة. والحرية عنده - كشأنها عند الرواقين - حرية جوانية ، تتمثل في ضبط النفس ووقع الشهوات عن طريق الرياضة : « فإن من قهر شهوته فهو الحر على التحقيق ، بل هو الملك . ولذلك قال بمض الزهاد لبمض الملوك : ملكي أعظم من ملكك . فقال كيف ؟ قال : من أنت عبده عبدى . وأراد به أنه عبد لشهواته . » (١)

وكذلك للمعرفة عنده كشأنها عند سقراط ضرورة لهداية العمل فإن « حقيقة النية هي الإرادة الباعثة للقدرة للنبعثة عن المعرفة . وبيانه أن جميع أعمالك لا تصح إلا بقدرة وإرادة وعلم » (٢) .

(ح) ويؤكد النزالي جوانية الأخلاق الإسلامية مبينا أنها قائمة في صميمها على الإيمان واليقين ، أى التصديق بالقلب ، وغلبة ذلك التصديق على النفس : فمن ذلك يقين المؤمن بالتوحيد ، أى بأن الأشياء كلها راجعة إلى مسبب الأسباب ، وأن الوسائط مسخرة لاحكم لها ، فمن كان موقفاً بالتوحيد يقيناً جوانياً صار موقفه من الوسائط كوقوف الإنسان من اليد والقلم حين يسجل بهما شخص وثيقة أو إقراراً ، فإنهما لا يشكران ولا يغضب عليهما ، لأنهما واسطتان أو آلتان مسخرتان . وإذن فثمرة هذا اليقين الجوانى تتجلى في خلق الرضا والطمأنينة والبراءة من الغضب والحقد والحسد ، كما تتجلى في البشاشة ، والترفق في السعى إلى اللطالاب ، وعدم التأسف على ما فات . ويستتبع هذا

(١) النزالي : « ميزان العمل » ص ١٢ . والنزالي لا يرى مع ذلك ان من الممكن محو الصفات المدمومة من النفس محو تاماً ، « فإن الشهوة خلقت لقائمة وهي ضرورية في الجلبة ، والمطلوب ردها الى الاعتدال » (« الأحياء » ج ٣ ص ٤٨)
(٢) النزالي : « الأربعين » ، ص ٢٢٦ .

اليقين حصول الثقة في أنفسنا بأن الله هو اللطيف على ما في ضائرنا ، وثمرته كما يقول الغزالي : « أن يكون الإنسان في فكرته الباطنة كنهاً في أعماله الظاهرة » . ولذلك يحرص على تزيين ظاهره لسائر الناس . وهذا المقام في اليقين من شأنه أنه يورث الحياء والسكينة ، وجملة من الأخلاق المحمودة .^(١)

(٥) والأخلاقية الغزالية تتوخى الصدق والإخلاص وتجمعهما من أصولها . وعلامة الفعل الأخلاقي الصادق هو أن يكون خالصاً من كل شوب أورياء ، وكذلك الأمر في العبادة « فإذا قصد أحد بعبادة الله خلق الله فهو مستهزئ... فكأنه إذ قصد العباد بالعبادة قد اعتقد أن عباد الله أقدر على نفعه وضره من الله تعالى ، إذ عظمة المباد في قلبه دعت إلى أن يتجمل عندم بعبادة الله . ولذا ممي الرياء الشرك الأصغر ، ثم يزداد الإثم بزيادة فساد القصد والنية »^(٢) وحقيقة الرياء كما يراه الغزالي هو طلب المنة في قلوب الناس بالعبادة وأعمال الخير : وذلك كالرياء من جهة البدن أو الرياء بالهيئة أو بالثياب ، أو كالرياء بالقول كرياء أهل الوعظ والتذكير وتحسين الألفاظ وتجميعها ، والنطق بالحكمة ، والأخبار وكلام السلف ، مع تزيين الصوت وإظهار الحزن مع الخلو عن حقيقة الصدق والإخلاص في الباطن ، إلى غير ذلك من ضروب الرياء التي يعددها الغزالي في كتاباته الأخلاقية الكثيرة .

وللصدق عند الغزالي تعريف جواني كذلك ، فهو يقول : « الصدق في وصف الصبد هو استواء السر والعلانية ، والظاهر والباطن ، وبالصدق يتحقق جميع المقامات والأحوال »^(٣) .

(١) الغزالي : « الأحياء » ، ج ١ ، ص ٦٦

(٢) الغزالي : « الأربعين » ، ص ١٦٥ .

(٣) الغزالي : « فرائد اللآلئ » ، ص ٢٤٨ — ٢٤٩ .

والصدق الجواني مراتب : الصدق في القول ، والصدق في النية ، والصدق في العزم ، والصدق في الوفاء بالعهد ، والصدق في الأعمال بحيث لا يدل عمل المرء على شيء من الباطن إلا والباطن متصف به . ومعناه استواء السريرة والعلاية — كما يقول الغزالي : « ذلك لأن المول في العمل على القلوب والنيات . حتى لنجده يذكر أن الصغيرة تنقلب كبيرة بالإصرار وللواظبة ، أو بالاستهانة بمالها من الخطر وأن الكبيرة إذا وقعت بغتة ، ولم يتفق إليها عود ، واستعظمها المرء ، كانت مرجوة العفو ؛ وفي ذلك يقول : « فإن الذنب كلما استعظمه العبد من نفسه صغر عند الله ، وكلما استصغره كبر عند الله : لأن استعظامه يصدر عن غور القلب منه ، وكراهيته له وذلك النفور يمنع من شدة تأثره به ، واستصغاره يصدر عن الإلف له ، وذلك يوجب شدة الأثر في القلب . والقلب هو المطلوب تنويره بالطاعات ، والمختلور تسويده بالسيئات » ^(١) .

وهذه النزعة في جعل الضمير مقياساً في الحكم على قيمة الأفعال الصادرة عن الإنسان عند الغزالي يمكن أن نجد لها سندهاً في قول النبي صلى الله عليه وسلم : من ساءته سيئته ، ومرتته حسنته فهو مؤمن .

(هـ) وتجلى جوانية الأخلاق عند الغزالي في تحليله لمعنى الصبر الذي يراه مرادفاً لكثير من الفضائل بحسب اختلاف ما يصبر المرء عنه : فهو مرادف للعفة إن كان صبراً عن شهوة البطن والفرج ؛ وهو مرادف لضبط النفس إن كان صبراً على النعمة والثراء ؛ وهو مرادف للشجاعة إن كان جليلاً على الحرب ؛ وهو مرادف للحلم إن كان كظماً للغيف والغضب ؛ وهو

(١) الغزالي : « الإحياء » ، ج ٣ ، ص ٢٣ .

مرادف للطمأنينة إن كان احتمالاً للنوائب والمكروه ؛ وهو مرادف للكتيان إن كان قدرة على إخفاء السر .

ويرى النزالي أن المرء محتاج إلى الصبر في جميع الأحوال ، في السراء والضراء ؛ بل هو أحوج إليه في السراء : لأن الصابر الحقيقي هو من يصبر على العافية والنعمة ، فيراعى حقوق الغير في ماله بالإتفاق ، وفي بدنه ببذل المعونة ، وفي لسانه بالصنق .

ويذهب النزالي إلى أبعد من هذا في طريق الجوانية فيقرر أن كرامة الإنسان هي في اختصاصه من دون الملائكة والحيوان بالصبر . فيقول : « الصبر خاصية الإنس ؛ ولا يتصور ذلك في البهائم والملائكة . أما في البهائم فلنقتصاها ؛ وأما في الملائكة فلكمالها . وبيانه أن البهائم سلطت عليها الشهوات وصارت مسخرة لها ... وليس فيها قوة تصادم الشهوة ، وتردها عن مقتضاها ، حتى يسمى ثبات تلك القوة في مقابلة مقتضى الشهوة صبراً . وأما الملائكة فإنهم جردوا للشوق إلى حضرة الربوبية ... ولم تسلط عليهم شهوة صارفة صادرة عنها حتى تحتاج إلى مصادمة ما يصرفها عن حضرة الجلال .. وأما الإنسان فإنه خلق في ابتداء الصبي ناقصاً مثل البهيمة .. وليس له قوة الصبر ... وليس في الصبي إلا جند الهوى كما في البهائم . ولكن الله تعالى بفضله وسعة جوده أكرم بني آدم ، ورفع درجاتهم عن درجة البهائم ، فوكل به عند كمال شخصه بمقاربة البلوغ ملكين . واختص « الإنسان » بصفتين : إحداهما معرفة الله تعالى ، ومعرفة رسوله ، ومعرفة المصالح المتعلقة بالعواقب .. فلنسم هذه الصفة التي بها فارق الإنسان البهائم في قمع الشهوات وقهرها باعتبار « دينيا » ؛ فالصبر عبارة عن ثبات باعث الدين في مقابلة باعث الشهوة »^(١) .

(١) النزالي : « الإحياء » ، ج ٤ ، ص ٥٥ .

وعلى ذلك يتضح من كلام الغزالي أن خيرية البواعث أو شريرتها تكون بالقياس إلى توافقها أو عدم توافقها مع الكمال الأخلاقي الذي رسمه الدين .

(و) والأخلاق الجوانية عند الغزالي هي أخلاق الجِد والعمل والتشمير ، وليست أخلاق الفُعة والتراخي والقعود ، أو أخلاق التواكل الذي يظنه الناس توكلاً . والغزالي ينبه إلى هذا الخطأ في فهم مقام التوكل ، وهو مقام محمود دعا إليه القرآن في مثل قوله تعالى : « وعلى الله فليتوكل المؤمنون »^(١) ، وهو بمعنى الثقة بالله ، والاعتماد عليه من دون الخلق الذين لا يمكن للإنسان نفعاً ولا ضرراً . وهذا كله لا يمنع للتوكل من أن يبذل جهده لما فيه صلاح دينه ودنياه ، فيجهد الغزالي معنى التوكل قائلاً : « قد يظن الجهال أن شرط التوكل ترك الكسب ، وترك التدأوى ، والاستسلام للهلكات ، وذلك خطأ : لأن ذلك حرام في الشرع . والشرع قد أثنى على التوكل وندب إليه ، فكيف ينال ذلك بمحظوره . . . كذلك لا ينبغي أن نظن أن معنى الرضا بالقضاء ترك الدماء ، ولا ترك التدأوى ، ولا ترك السهم الذي أرسل إليك حتى يصيبك مع قدرتك على دفعه بالترس . . . وليس من الرضا بالقضاء ما يوجب الخروج عن حدود الشرع ورعاية سنة الله مع بذل الجهد في التوصل إلى محاب الله تعالى من عباده »^(٢) .

وكمال النفس لا يكون إلا بالعلم والعمل ، لأن المطالب في الدنيا لا تنال إلا بأسبابها . وكذلك أمر الآخرة ، فواجب المسلم أن يؤمن بأن « البهائم لا تكل لله ، وأن السعادة القصوى في القرب منه ، وأن القرب منه ليس بالمكان ، وإنما هو باكتساب الكمال على حسب الإمكان ، وأن كمال النفس

(١) سورة التوبة ، آية ٥١ .

(٢) الغزالي : « الأربعين » ، ص ٢٤٦ .

بالعلم والعمل ، والاطلاع على حقائق الأمور مع حين الأخلاق ، ويجب أن يعلم كذلك أن الآخرة لا تنال بالبطالة والعطالة ^(١) ، وأن المنازل الرفيعة لا تترك إلا باقتحام الأخطار ، واتخاذ السبل الموصلة إليها بعد بذل الجهود . ولا يتأتى ذلك إلا لقوى العزائم القوية ، وللقوى القوية خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف .

ويقول الغزالي مفضلاً حال الذي يجمع بين العمل للآخرة والعمل للدنيا ، على حال المنقطع للعبادة دون المشاركة في حياة الجماعة : « فإن قلت : فقد قال بعض المحققين : الناس ثلاثة : رجل شغله معاده عن معاشه فهو من الفائزين ، ورجل شغله معاشه عن معاده فهو من الهالكين ، ورجل مشغل بهما وذلك درجة المخاطرين ، والفائز أحسن حالاً من المخاطر - فاعلم أن فيه سراً ، وهو أن المنازل الرفيعة لا تنال إلا باقتحام الأخطار . وإنما هذا الكلام ذكر تحذيراً وتنبهاً على خطر الخلافه لله تعالى في أمر عباده حتى لا يترشح لها من لا يقدر عليها » ^(٢) .

فأتمه :

حاصل موقف الغزالي من الأخلاق الإسلامية هو التماس المعنى الجواني للأقوال والأفعال ، وربط الأعمال الظاهرة بالبواطن الباطنة ، واشتراط حضور القلب وصدق النية وتمام الإخلاص في العبادات أو المعاملات . وهذا تعمق في فهم المثل الأعلى الأخلاقي ، وربط لحياة المتعبد المستنير بحياة المجتمع القاضل .

(١) الغزالي : « ميزان العمل » ، ص ٨٣ - ٨٤ .

(٢) الغزالي : « ميزان العمل » ، ص ١٤٣ - ١٤٤ .

والنزالي بإيثاره طريق التصوف قد جعل له في نفوس المسلمين مكانة لم يظفر بها من قبل . ولعل ذلك راجع إلى أنه قد جمع بين التصوف والشرعة فكانت روحيته ممتزة دائرة مع الكتاب والسنة . وكما أن جوانية النزالي قد جعلته يجاوز مرحلة التعليم الديني التقليدي والاستدلال الفلسفي الجلدلي ، فقد يمرت له كذلك أن يذهب إلى ما وراء الرسوم والأحوال الصوفية ، ليعبد في الضمير تحقق التوازن بين قوى الحس والقلب ، وليجد في الأخلاق مناط الثقة بقيمة الإنسان .

لقد قيل الكثير عن النزالي وتأثره ببعض الفلسفات وبعض الأديان . ولست أرى أبعد عن الصواب من محاولة فهم النزالي برده إلى أمر برآني خارج عن نفسه . إن أردنا أن نفهم فكر النزالي أو فكر أي مفكر آخر ، فلنفهمه من الداخل كفكر متحرك نابض بالحياة ، لا كمسورة جامدة وصيغة محفوظة . وأود أن أذكر من أسرفوا في الكلام عن مدى ابتكار المفكرين وأصالتهم أو تأثرهم بغيرهم بقول « جوتة » في مسألة من هذا القبيل : « إن الشاعر المطبوع يعرف الدنيا بفطرته . وهو ليس في حاجة إلى تجارب كثيرة وملاحظات متنوعة ، ليصورها تصويراً صحيحاً » ، وقوله عن نفسه أيضاً : « لو لم يكن العالم في نفسي عن طريق الاستشفاف ، لبثت أعمى له عينان تنظران ، ولكانت كل تجاربي وملاحظاتي عملاً لا جلوسى منه : فالضوء هناك ، والألوان من حولنا ؛ ولكن إذا لم يكن هناك ضوء ولا ألوان في عيوننا لما أبصرنا العالم الخارجي »^(١)

فتحية إلى شيخ الجوانية الأخلاقية ، وسلاماً على « حجة الإسلام » .

(١) « أحاديث جوتة مع إكرمان » (الترجمة العربية لتلاعن الأستاذ طي آدم في كتابه « صور أدبية » ص ٦٧ - ٦٩)

الجوانية في أدب العقاد^(١)

العقاد أديب وفيلسوف بأوسع معاني الأدب والفلسفة في القديم والحديث فهو كاتب قوى الحجة، شديد النظر، وهو شاعر مرهف الحس خصب الخيال. وهو إلى جانب هاتين الصفتين البارزتين في أدبه، مفكر ذو ذهن موسوعي، وناقد صاحب رسالة: فهو دائم الغوص إلى حقائق الكون والاستقصاء لمبر التاريخ، وهو دائم البحث في أغوار النفس والاستطلاع لكوامن الضمير. وبهذه اللواهب للتنوع المتعددة، مصحوبة بالقدرة على التأمل النافذ والعزم الصادق، استطاع العقاد أن يفتح في عالم الفكر طريقاً طويلاً، بلغ فيه مجهده وصبره غاية قلما يبلغها مفكر واحد، واستطاع أن يسمو في عالم الأدب إلى مقام الزمامة الصحيحة التي تلمس الباب وتتوخى الأصالة، وتمزف عن البهرج الكاذب ولا تأبه لضجة الدعاية.

والعقاد من المفكرين المحدودين—أمثال جوته، وتولستوي، وطاجور. والدوس هكسلي—الذين لا يستطيع الفصل بين أدبهم وفلسفتهم، لأن أدبهم هو أدب الفكرة الواعية في أرفع منازلها. ولذلك كانت محبتهم الروحية، محبة أنس وانتناس، شيئاً يتطلب من الوعي والجهد والتعاطف مالا بدلقاري. منه لإدراك ما وراء أسلوبهم من عمق التأمل وطول المعاناة.

وكتابات العقاد تزود المكتبة العربية ب ذخيرة رائعة للخصائص «الجوانية» التي تميزت بها لغتنا العربية: جمع بين الوضوح والتركيز، واتسلاف بين المنطق الصارم والحس المرهف وبين المثال المجرد والحقيقة الواضحة.

(١) انظر «العقاد دراسة ونحبة» الناصرة ١٩٦١

وهذه السمات كلها خليقة أن تجعل من المقادير خير معبر عن النظر الجوانية في أدبه وفي فلسفته .

أما في الأدب ، وهو موضوع حديثنا الآن ، فتتجلى منازعه الجوانية في الإيمان بالروح ، والسعى إلى الأصالة ، ومحاولة الفهم بالتماطف والنفاذ إلى القلب ، والاحتفال بالتجربة والمعاناة ، والتعبير الجميل عن الشعور الصادق .

* * *

الدينامية بالروح :

الإيمان بالروح هو المسئلة الأولى من مسلمات الفلسفة الجوانية . والإيمان بالروح هو الطابع المميز للجوانية عند المقادير . وفي ذلك يقول مخاطباً محدته : « في المادة تستطيع أن تشك وتقرط في الشك قبل أن تواتيك دواعي الشك في عالم الروح » ... ويقول أيضاً : « الصواب عندي أن العالم كله قوى من طبيعة الروح التي تصورها . وما الفرق بين الباطن والظاهر منها إلا في طريقة الإدراك واستعداد الحواس » . . . وفي حديث المقادير عن الدوس هكسلي يقول : « وموضع العجب أن تستولى هذه الحكمة الصوفية في هذا العصر للنادي الجحود على عقل رجل قد أخذ من حضارة أوروبا وثقافة الغرب كله بأوفى نصيب . ويحدث هذا حين نرى بيننا في الشرق أناساً لم يتذوقوا قطرة من ذلك المباب العلمي الذي يحوض فيه هكسلي ويوم ، قائمين قاعدين بآسكار كل قول عن الحياة الروحية ، وتقرير كل رأي مما يسمونه بحقائق المادة وقواعد العلم الحديث . وما هي إلا آفة العقل المحدود الذي يحد هذا الكون العظيم ، فيحسبه مما يفرغ القول عن مره في عصر واحد أو في فترة عصر واحد ، ركزنا إلى كشف ظاهر يغير الموارض والأسماء ولا يغير جواهر الأشياء . . . فالحقائق للادية المزعومة

ليست من الثبوت بحيث لا يختلف فيها قولان من أقوال العلماء ، فضلاً عن أقوال الفلاسفة والمتصوفة وسائر المؤمنين . وأن أحق الناس بمرقان هذا لأولئك الذين نظروا إلى الكون بعين الباطل قبل أن ينظر إليه الأوربيون بتلك العين ، وقالوا في ذلك ما لم ينقصه علم ولن ينقصه مادام للإنسان لباب وراء الحواس والعقول . »

السعي إلى الاصلية :

والجوانية من شأنها أن تفرق بين القيمة الحقيقية للأشياء وبين مظاهرها الخارجية . والقيمة الحقيقية للعمل الفني إنما تكون في نفاذه وأصالته واتصاله بمعاني النفس الباقية . وغاية ما يحققه المظهر أو البهرج هو أن يقف بك عند السطح ، يستهويك بزينة ، ويأسرك بمخداعه . وهيهات له أن ينفذ إلى الأعماق فيكتب له البقاء ! وفي ذلك يقول العقاد : « منتهى ما يبلغ إليه البهرج ... أن تقول إنه وهج في النظر ، وقرقرة في الأذن ، ولذع في الحس ، وتهيج في الشعور . ومتى انتهى إلى ذلك فقد افتضحت طبيعته المادية ، ووصل إلى حد المضايقة والإرهاق . أما الجمال فلا يزيد في اللادية كلما زاد في الحسن والظهور ، ولا يتأدى إلى أعنان الحواس بالغاً ما بلغ في السمو والكمال . ولكنه يتجه إلى النفوة الروحية والنعيم الذي لا يشوبه حس مزعج ولا جسد منهوك . »

وتبلغ الجوانية عند العقاد غايتها من الصراحة والوضوح حين يقول : « الفرق بعيد كإرأنا بين البهرج والجمال ، لأنه فرق بين العقبة والطلاقة ، وبين ما يخاطب الوظائف الحسية وما يخاطب للسلكات الروحية ، وبين ما يفرط فيعمل الغاطر ويثلم الحس ، وما يفرط فيزيدك نشاطاً إلى نشاط ومراحاً إلى مراح . »

والأدب الأصيل عند العقاد أدب جوانى يمضى إلى العسكرة والدلالة ، دون أن تموفه تحلية الصياغة وزخرفة التعبير : « فالجمل البليغة هي الجملة التي تبلغ بك إلى غواها بلا مبالغة في التحلية تشغلك بصياغتها عن دلالتها ، ولا قصور في التعبير يقف بك عند ألقاظها فيثنيك عن مضامينها » « ولا محل في معجم النفوس إلا للعاني . فأما الألقاظ فهي رموز بين الألسنة والأذان . وهل تبصر العين أو تسمع الأذن إلا بالنفس ؟ وهل تبلغ الحواس خبراً إذا كانت النفس ساهية وللدارك غير واعية ؟ »

وميزان النقد للشمع ميزان جوانى كذلك يتحرى الدقة والأسالة ويتوخى الصق والصدق : « لا مرجع لنقد الشعر غير قراءته الراغبين فيه بمحمل عن ضجة الدعاية ومذاهب النقاد ، وموقف الصحافة وأدوات النشر بين الإقبال والإعراض أو بين العناية والإهمال . . وأن يكون هذا الشعر مما يتفق محبوبه وخصومه على أنه كلام لا يوصف بالسلطانية ولا يستهوى الجبلاء بهرج رخيص قليل الحظ من القهم والتفكير » . « وصفوة القول إن المحك الذي لا يخفى ، في نقد الشعر هو إرجاعه إلى مصدره ، فإن كان لا يرجع إلى مصدر أعمق من الحواس فذلك شعر القشور والطلاء . وإن كنت تلح وراء الحس شعوراً حياً ووجداناً تمود إليه المحسوسات ، فذلك شعر الطبع القوى والحقيقة الجوهرية . وهناك ما هو أحقر من شعر القشور والطلاء ، وهو شعر الحواس الضالة وللدارك الزائفة » .

الأدب محاولة للفهم بتجربة شاعرة :

الجوانية في صميمها جهد حلمي ، وتجربة حية ، ونظرة شاملة إلى الحياة والعالم والحقيقة سبيلها البين هو المعاناة أو ما يمكن أن نسميه « القهم »

السيمفوني « والتناغم الروحي ، الذي لا يتفصل فيه الفكر عن الإنسان ولا الأدب عن الأديب . والعمل الفني الأصيل خلق إبداعي يرتبط بأعماق الذات الإنسانية ، ويعبر في صدق وإخلاص عن روح الفنان . والعقاد الجواني النزعة في الأدب والحياة على العموم يذهب هذا المذهب في ضرورة توافر عناصر التجربة لدى الأديب على نحو يتحقق له به أن يحيا أفكاره ويفهم أدبه : « إن الإنسان لا يحيا بالعقل وحده ، ولا يفهم بالعقل وحده ، ولكنه يحيا بالحياة التي هي مجموعة من الحس والفريضة والعطف والبداهة والخيال والتفكير . وكذلك يفهم بالحياة التي هي مجموعة من هذه المملكات كيفما تعددت فيها التسمية والتقسيم . فأنت إذا أردت أن تفهم إنسانا فليست كل وسائلك إلى فهمه أن تسلط عليه ملكة التعليل والتعطيل ، بل أنت مشترك في فهمه بخيالك وحسك وفريزتك وتفكيرك وعطفتك وجميع أجزاء حياتك . وشأنك في فهم الكون كشأنك في فهم الإنسان أو فهم أي شيء من الأشياء وخطرة من الخواطر . فقولاك : تفهمها مرادف لقولاك : تحسها ، وتخيّلها ، وتشملها بمطلقك وبديكتك وفكرتك . ولأن تحس ما ينبغي لك عمله دون أن تقوى على تعليل ذلك خير لك وألف خير من أن تملل وتحلل وأنت عاجز عن العمل والاحساس » . ذلك بيان واضح على إيجازه ، ولا يسمع من يأخذ النظر الفلسفي على معناه الجاد الأصيل إلا أن يؤيد موقف صاحبه الجواني العريق في جوانيته .

ولنستمع إلى العقاد وهو يريدها بيانا عن أسلوبه في النظر ، ويقرر أن للأفكار التي يكتب فيها تاريخاً متصلاً بنفسه ، وسيرة ممتزجة بسيرته ، وأنها ينبغي أن تكون بنت يومها ، وإنما هو قد « عاشها » و « غذاها » ، فلا يتخيل نفسه قائماً بغيرها : « إنني أنظر إلى الدنيا نظرة فيها من الشمول أكثر مما فيها

من التفصيل . وأن الحياة والزمان والعالم ... كلها عندي جملة واحدة متماسكة ، ليست للظاهر الفردية فيها إلا أجزاء طارئة تنال قيمتها بقدر ما تحتويه من ذلك الكل العظيم . وكأن الأشخاص والشخص الفردية في هذه الصفة عملة الورق التي لا قيمة لها بذاتها ، ولا بالذهب الذي تمثله ، ولكننا قيمتها الصحيحة بالجهد الحى الذي تساويه والثروة العينية التي تدل عليها .

وفي بيان الفرق بين الصديق الجوانى والصديق البرانى من حيث الاختلاف بين الرواية والفن يقول الأديب الفيلسوف : « إن الصديق في الكتابة هو النفاذ إلى الروح للموضوع والإحاطة بأسو له ومقوماته . وأما مطابقة الواقع في التواريخ فهي جمع معلومات خارجية حول الموضوع لا تحس روحه ولا تدخل منه في المقومات . فلصديق في رواية من الروايات جواب شتى لا تنحصر في الأرقام والوقائع ، ولا تحد بالمشاهدة والسماع . والفن صديق واحد يعنيه ، وهو صديق الباب والجوهر الذي يقدم ويؤخر في التفريق بين إنسان وإنسان وموضوع وموضوع » .

الأدب والحياة :

وللوقف الجوانى من شأنه أن يعمق فهمنا للوجود وخبرتنا بالحياة . والفكر ' ينفصل عن الوجود . وكذلك الأدب هو تعبير صادق عن تجارب ' خرة .. وتفكير الإنسان كما يقول العقاد ، ما هو « إلا جزء من الحياة : الأوبة . فليس يسرنى أن تنمى إلى أفكار كل من أفلتهم هد من الأدباء والحكماء والعلماء ، إذا كانت غريبة عنى ، بعيدة النسب من نفسى » .

وقد بين لنا الأديب أن الكتب ملاتها الحياة ، وأن الساعات التي تقضى

بين الكتب ليست ساعات مقطوعة من الحياة معزولة عن الإحساس : « ليس للأوراق في علم صناعتى مادة غير مادة اللحم والدم . وليست للكتابة عندي أيًا كانت ودائما بمنزل عن هذه الحياة التي يشهدها عابر الطريق ويمسها كل من يحس في نفسه بمخالجه تضطرب وقلب يحيش وذكرة ترن فيها أسداه الوجود . وإنما الكتاب الخليق باسم الكتاب في رأيي هو ما كان بضعة من صاحبه في أيقظ أوقاته وأتم صوره وأجل أساليبه ، وهو الحياة منظورة من خلال مرآة إنسانية ، تصبغها بأصباغها ، وتظللها بظلالها ، وتبدو لك جميلة أو شائنة ، عظيمة أو ضئيلة ، محبوبة أو مكروهة ، فتأخذ لنفسك زبدتها الخالصة ، وتعود بها وأنت حى واحد في أعمار عدة ، أو عدة أحياء في عمر واحد : ذلك هو الكتاب كما أستعبه وأطلبه » .

وتبدى الجوانية الخالصة في أدب العقاد من دراسته لابن الرومي . فهو يرى أن الشاعر لكي يكون شاعراً أسيلاً يجب أن يكون له نصيب من مزية نستطيع أن نسميها باسم واحد : « الطبيعة الفنية » : « والطبيعة الفنية هي تلك الطبيعة التي بها يقفلة بينة للإحساس بجوانب الحياة المختلفة ... تلك الطبيعة التي تجعل فن الشاعر جزءاً من حياته أيًا كانت هذه الحياة من الكبر أو الصغر ، من الثروة أو القاقة ، ومن الألفة أو الشذوذ . وتعام هذه الطبيعة أن تكون حياة الشعر وفنه شيئاً واحداً لا ينفصل فيه الإنسان الحى عن الإنسان الناظم ، وأن يكون موضوع حياته هو موضوع شعره وموضوع شعره هو موضوع حياته : فديوانه هو ترجمة باطنية لنفسه ، يخفى فيها ذكر الأماكن والأزمان ولا يخفى فيها ذكر خلجة ولا هاجسة مما تتألف منه حياة الإنسان ، ودون ذلك مراتب يكثر فيها الاتفاق بين حياة الشاعر وفنه أو يقل » .

والشعر لا يكون شمرأ إلا إذا نفذ إلى الأعماق ، وغاص متعقباً الجوهر

والباب : « فإلغفوس على المعاني النادرة ؟ وما النظم العجيب والتوليد الغريب ، إن لم يكن كله مصحوباً بالطبيعة الحية والإحساس البالغ والقدرة النفسية التي تتطلب التعبير والافتنان به ؟ إن كثيراً من النظامين ليغفوسون على للمعاني النادرة ، ليستخرجوا لنا منها أصدافاً كأصداف ابن نباتة وصفي الدين ، أو لآلئ ربيعة كآلئ ابن المعتز وابن خفاجة وإخوان هذا الطراز. وإن الغفوس على للمعاني النادرة لهو لعب فارغ كلعب الحواة وللشعوزين إن لم يكن صادق التعبير ، مطبوع التمثيل والتصوير » .

ومهمة الأدب بمفناه الواسع مهمة جوانية ، مقصدها حياة الروح في عمقها وثرانها . فهناك فرق بين أن تعيش في مستوى الآلية وبين أن تعيش في حرية . والحياة الواعية من شأنها أن توجب الألفة بين روح وروح ، والتعاطف بين الإنسان والوجود . والشعر الصادق يمزج طوية الكون بطويتنا فنندور في فلك واحد : « الشعر يعمق الحياة ، فيجعل الساعة من العمر ساعات : رعى ساعة مفتوح النفس لثورات الكون التي يعرض عنها سواك ، بمنزجة طويتك بطويته الكبيرة ، تكن قد عشت ما في وسع الإنسان أن يعيش ، وملأت حقيقتك من أجود صنف من الوقت . والوقت أصناف : فنه ما يخل به الأدب على غير سكان السموات ، ومنه ما يطرحه للأبقار والحشرات ! فاذا قلنا لك : أجب الشعر فكأننا نقول لك عش . وإذا قلنا لك إن أمة أخذت تطرب للشعر فكأننا نقول لك : إنها أخذت تطرب للحياة » .

والشعر لا يقنى إلا إذا فنيت بواعثه ، وبواعثه في نفس الإنسان كلما استيقظ وعبه للحياة : « وما بواعث الشعر إلا عاسن الطبيعة ومخاوفها وخوالج النفس وأمانها . فاذا حكنا بانقضاء هذه البواعث فكأنما حكنا بانقضاء الإنسان . وليس من العجب أن يولد في الدنيا أناس لا يهزون للشعر ،

وهي مكتنزة بمن لا يهتزون للحياة نفسها ، غاصة بمن يعمرون بها غافلين عن عاسنها وآياتها كأنهم سيمرون بها ألف مرة أو كأنهم يعددون إليها كلما شاموا الكرة .

التعبير الجميل عن الشعور الصادق :

فلنكة الوعي عند العقاد هي أنفس لللكات التي يرزقها رجال الفن والأدب : « فالشاعر من يشعر بجوهر الأشياء لامن يمددها ويحصى أشكالها وألوانها . وليست مزية الشاعر أن يقول لك عن الشيء ماذا يشبه وإنما مزيته أن يقول ماهو ، ويكشف لك عن لبابه وصلته بالحياة . وليس هم الناس من القصيد أن يتسابقوا في أشواط البصر والسمع ، وإنما همهم أن يتعاطفوا ، ويودع أحسهم وأطعمهم في نفس اخوانه زبدة مارآه ومحمه وخلاصة ما استطابه أو كرهه . وإذا كان وكذلك من التشبيه أن تذكر شيئاً أحر ثم تذكر شيئاً أو أشياء مثله في الاحرار ، فزاحت أن ذكرت أربعة أشياء أو خمسة أشياء حراء بذل شيء واحد . ولكن التشبيه أن تطبع في وجدان سامعك وفكره صورة واضحة مما انطبع في ذات نفسك وما ابتدع التشبيه لرسم الأشكال والألوان محسوسة بذاتها كما تراها وإنما ابتدع لنقل الشعور بهذه الأشكال والألوان من نفس إلى نفس . وبقوة الشعور وثيقظه وعمقه واتساع مداه ونفاذه إلى صميم الأشياء يمتاز الشاعر على سواه .

والشعر هو التعبير الجميل عن الشعور الصادق . فالشاعر لا ينبغي أن يتقيد إلا بمطلب واحد يطوى فيه جميع للطلاب وهو صدق التعبير : « وكل ما دخل في هذا الباب باب التعبير الجميل عن الشعور الصادق فهو شعر وإن كان مديحاً أو هجاء أو وصفاً للإبل والأعلال . وكل ما خرج عن هذا الباب

فليس بشعر وإن كان قصة أو وصف طبيعة أو غتريخ حديث . وحد الشاعر العظيم هو « أن تتجلى في شعره صورة كاملة للطبيعة بجبالها وجلالها وعلاقتها وأسرارها . أو أن يُستخلص من مجموعة كلامه فلسفة للحياة ومذهب من حقائق فروضها ، أيا كان هذا للذهب وأيا كانت الغاية للحوطة فيه » .

الشعر والفلسفة :

ويرى العقاد أن بين الشعر والفلسفة صلة وثيقة ؛ ولا بدع أن يكون هذا رأى شاعر هو أيضاً فيلسوف : ذلك أن الشعر الجوانى الأصيل هو الذى يبقى بما وراءه من زاد ، وهو شعر للمنى والفكرة والعاطفة ، لا اللفظ والشكل والطلاء ، الحق أن « الفكر والخيال والعاطفة ضرورية كلها للفلسفة والشعر مع اختلاف فى النسب وتغاير فى اللقادر . فلا بد للفيلسوف الحق من نصيب من الخيال والعاطفة ، ولكنه أقل من نصيب الشاعر ، ولا بد للشاعر الحق من نصيب من الفكر ، ولكنه أقل من نصيب الفيلسوف . . . هكذا كان شكسبير ناطق الفكر حتى فى أغانيه الغزلية ، وهكذا كان جوته وشيلر وهينى شعراء الألمان الأدياء والفلاسفة فى استمدادهم وسيرة حياتهم وفيما يستقرى من مجموعة أعمالهم » .

والشعر يعنى صلتنا بالوجود ويفتح أعيننا على مافى الكون من جال ، ويرهف إحساسنا بما يصدق فيه من أنعام . ولن تكون وسيلته الحقيقية إلى ذلك ألقاظاً ورموزاً ، بل تجربة واعية هى فى صميمها تجربة ميتافيزيقية . وكذلك نرى التجديد فى الشعر عند العقاد قائماً على أساس فلسفى جوانى : ذلك أنه تجديد فى « المحور » وتفسير فى الجوهر ، ونورة على

تجبر الاصطلاح ، وجود الأغراض الشعرية ، ورفض لتوهم التجديد في طرق موضوعات جديدة : « ليس التجديد أن تقف أثر الصحف بالنظم في الحوادث السياسية والمطال الاجتماعية ؛ لأن الشاعر قد يحس ماحوله ولكنه يبرز إحساسه في قالب رواية خرافية لا علاقة بينها وبين حوادث اليوم في الظاهر ولا شأن لها بمساكل السياسة والاجتماع . . . وإنما التجديد أن يقول الإنسان لأنه يجد في نفسه ما يحسه ويقول ما يجدر به أن يحس ويقال . » والتجديد إذن تجديد في النظر والتجربة ؛ وهو على حد تعبيره « أن يكتب الشاعر ما في نفسه ، ولا يكون قديماً متأثراً للأقدمين يحذو حذوهم وينظر إلى ماحوله بالعين التي كانوا بها ينظرون . فن المجددين على هذا الاعتبار أبو نواس لأنه ابن عصره ، وليس من المجددين شعراء في هذا الزمان ينظمون في وصف الطيارة ، لأن الأقدمين نظموا في البعير ١ وأتأ حين ندعو إلى الجديد لا ندعو إلى هدم شيء قائم الأساس ، لأننا نعلم أن كل شاعر صالح زمانه فذلك هو الشاعر الصالح لكل زمان . »

فمحور التجديد عند العقاد كما رأينا هو الذات الإنسانية لا للوضوع الخارجي . ومثل هذه النظرة إلى الإبداع الفني صمة واضحة في كل أدب جواني :

في شعر العقاد تجربة حية ، تظهرنا على تفرقة بين الطريق البراني والجواني . فهو ينظر إلى المباداة في روحها فيراها مماناة واتصالاً روحياً لا مظهرأ خارجياً بلطنه خواء وحقيقته رياء ، وهو يقول في أبيات له بعنوان « التقديس » :

عارف التقديس رو حي وأن قدس جسا
ومهين الجسم جسمي وأن كان يوما
أنت بالتقديس تسمو لا بما قدست تُسمى
وهو يقول أيضا بعنوان « عدل الموازين » مفرقا بين إنسان ومادة ،
وبين عدل وعدل :

إنا نريد إذا ما الظلم حاق بنا عدل الأناسى لا عدل للموازين
عدل للموازين ظلم حين تنصبها على للساواة بين الحر والودون
مافرقت كفة لليزان أوعدلت بين الحلى وأحجار الطواحين
ويقول ناعيا على الناس برايتهم والتواءهم وخبت ملوتهم بعنوان :
« الحمد المعكوس » :

يارب حمد لم ينله القدى قد ناله إلا لهجوى أنا
ورب هجو طاف بي لم يكن يطوف بي لو لم أكن عمسا



الجوانية في القصة :

على الرغم من عزوف العقاد عن كتابة القصة ، تبعا لمقاييسه في ترتيب
فنون الأدب وأبوابه ، فإننا نرى أن القصة الوحيدة التي كتبها — سارة —
توق إلى مرتبة عالية من مراتب الأدب الجوانى ، ولاضير عليها إذا قورنت
هنا وهناك بنظائرهما من القصص أو الشعر . إن « سارة » قصة جوانية كلها ،
لا تشغل الأحداث الخارجية فيها إلا أقل قدر ممكن مما يلزم لجبكتها
الفنية . ولئن تكن الحركات الظاهرة فيها قليلة جدا ، فحركاتها الجوانية وفيرة
تزخر بها فصولها على قصرها . نرى العقاد يفتح قصته بفصل عنوانه

«أهوأت؟» تشير أول عبارة فيه إلى عقدة القصة قبل أن تعرف بمدى شيئا عن أشخاصها .

وعقدة القصة هي ما يضطرم في نفس «هام» من عواطف وخواطر وهواجس ، هي نتيجة للعلة التي قامت بينه وبين «سارة» . ويمضى العقاد في وصف هذه التجربة الجوانية بما انطوت عليه من شكوك ومحاولات لعلاجها أو اتخاذ موقف يريح الضمير بالقطيعة أو النسيان .

والجوانية سارية في الحوار كله الذي يدور بين سارة وهام : فهي حين لحت منه اهتماما بالروايات التي تظهر فيها إحدى الممثلات ، تسأله هل يقبل من الممثلة قبة إذا سمحت له بها ، فيجيب : «كل قبة غير قبة للرأة التي يحبها الرجل هي تضحية ، بل هي — إن شئت — سخرة» فتعقب سارة على مراوغة هام في الجواب بقولها : «لقد نجوت ! إن قبة تمنناها لى خيانة الضمير ، ولا فرق بين خيانة الضمير وخيانة الواقع إلا التنفيذ» .

ويصف العقاد حال هام وسارة عند ذبول الحب وصفاً جوانياً ويصور ما يمانيان في دخلتهما على الرغم من إكثارهما من اللقاء ، ويشبه تلك الصورة النفسية بصورة حسية هي صورة شيخ محتضر يتابع التدخين ، يتبع الحقيقة بأختها ، ليقنع نفسه بأنه يشتهيها ، وأنه ما دام يشتهيها فإنه على رجاء في العافية وامتداد الأجل : «لقد كانا يمحرقان من لقائهم الحب أضعاف ما أحرقا في عنفوانه وانطلاق طوفانه . ولكنهما يفرطان في الحب ويتكلمان الإفرات لشورهما بقنوطه لا لشعورهما برجائه ، ولإقبالهما على شتائه الأجدب ، لا لإقبالهما على ربيع بهجته وروائه . وكانا في عنفوان الهوى يتشاجران ولا يباليان الشجار ، ويتغاضبان ولا يجفلان من الغضب ، ويختلفان ويلعان في الخلاف ولا يتحذران من الخلاف والإلحاح : جسم قى قوى ،

(٢٠)

فإذا تضرره هبة من عاصفة أو لقعة من حير ؟ فلما شاخ الحب أجفلا من
الغضب والخلاف ، كما يحفل الشيخ الهرم من غضبة تنذر بالقضاء عليه ،
فلاهما هاتان بوثام ، ولاهما قاذران على خصام .

ويبدع العقاد في بيان الفرق الكبير بين ما نسميه نحن بالحساب « البراني »
حساب الكم وللقدار ، وبين الحساب « الجواني » ، حساب الكيف والنفس .
ولنستمع إليه يصف شعور هام بعد قرار القراق والتواعد على تسليم سارة
مالها عنده من أوراق وصور وذكريات : « وقبل للوعد بساعة أخذ في جمع
تلك الأوراق ومراجعتها ، ليعلم منها ما هو مطلوب وذو بال وما هو مهمل
ومطروح . فبالله كم تبلغ الورقة الخفيفة من وفر وفداحة ! وكم تختلف
للمايير والأحجام في موازين الألف والأنهان : لقد كانت الرسائل والصور
والهدايا كلها لا تملأ حقيبة صغيرة تحملها اليد الواحدة ، ولكنه كان يحمل
الورقة منها وكأما يزحزح جبلا راسخا يفل السواعد والأقدام دون مسخرة
واحدة من صخوره ١ » .

ولنستمع إليه يحلل نفسية المرأة وبواعث إعجابها بالرجال ، تلك البواعث
الجوانية العميقة التي تخفى بطبيعتها على النظرة البرانية العابرة : « والرجل
الغدير بالنساء يشبع منهن ، فيزهدهن ، ولا يتهاك عليهن . فإذا أحست
للرأة بالفتور منه في الطلب وللغازلة ، خفيت أن تكون هي للعبة
المجنونة في نظره بالقياس إلى من عرف من النساء ، ولم تهمة في فوقه ،
بل اهتمت نفسها في جمالها وجاذبيتها ، كما هو دأب للرأة من سوء الظن
بنفسها أمام هؤلاء الرجال ، ونشأت عندها الرغبة في اجتذابه واستطلاع
رأيه ، واستسلمت له في سهولة وطواعية ، لعلها أن الحيلة معه لا تخفى عليه
بعد ما شهد الكثير من حيل النساء » .

وتجلى الجوانية على أوضح ما تكون في قصة العقاد ، حين يصف شعور هام وهو يودع يوماً من أيام النعيم مع سارة ، ونفسه تفيض رضى وشكراً ، على خلاف ما تواضع عليه « شعراء الاسطلاح » في بعض عصور الأدب العربي من النواح والأسمى والأئين ، وكأنها لو ازم لمثل هذا اللقام . وكأن الأستاذ العقاد يتحدث عن نفسه وعن أنفسنا ، حين عبر على لسان هام عما يجده في البحث عن فلسفة الأشياء من استيفاء لاستمتاعه بها . وهذا يمينه ما عنيناه نحن من للنهج الجوانى في الفكر وفى الحياة : فإن هذا للنهج لا يرفض مظاهر البرانى رفصاً باتاً ، كما تؤم بعض للتعجلين ، وإنما يتابع السير مع البرانى حتى يصل إلى فهم أعمق واستمتاع أوفى . ولنستمع إلى العقاد يقول : « قالت سارة يوماً بمد ما استمادته فلسفة الدومينة للمرة الخامسة أو السادسة أو السابعة : ألا تستمتع بشئ إلا أن تكون له فلسفة ؟ — قال : بل أنا أستمتع بالشئ ثم أبحث عن فلسفته . وإني لأبحث عن فلسفته كما يجيل الشارب الكأس في جميع جواب فيه ولهواته ، كي لا يبقى جانب من النفس لا يأخذ نصيبه من متاعه ، فأحسه ، وأعمله ، وأذكره ، وأفكر فيه ، واستقصى معناه » . .

ويختتم أديبنا الكبير قصته على نعمة جوانية خالدة ، نستبين منها أن مرجع الأمر كله في المشق أو الصد هو الضمير ، وأن تغيير النفس هو تغيير في « المحور » كما يحلو للعقاد أن يتحدث عنه في كتابه العميق « عبقرية المسيح » . ولذلك كان هذا التغيير طاعماً حامماً بين عهدين في حياة هام مع سارة ، عهد كانت فيه ملء قلبه ، فكانت هى الدنيا ، ولم تكن الدنيا بدونها شيئاً ، وعهد أضحت فيه امرأة من النساء « واهتشت عنها سراويل الحب الأثير التى كانت تغلها وتعلو بها في ضمير هام » .

خاتمة: أدب النفس:

وصفة القول أن أحب المقاد هو قبل كل شيء أدب النفس ، الذى لا يرى تفصلاً بين مطالب العلم والأخلاق والهن ، لأنها جميعاً مطالب الإنسان فى كل زمان ومكان ، وفى ذلك يقول قولاً سديداً نرجو أن يتدبره المفتونون : « الأمة بغير علم أمة جاهلة ، ولكنها قد تكون على جهلها وافية الخلق والشعور ، والأمة بغير صناعة أمة تعوزها أداة العمل ، ولكنها على هذا قد تكون صحيحة الحس صحيحة التفكير . والأمة بغير تمثيل أمة مهزولة أو مشرفة على الموت . وكذلك تكون الأمة التى خلت من القنوز ، لأن القنوز هى تمثيل الأمة عن الحياة . ولا أكتفك بإصاح أن الاختيار بين هذه المقاصد الثلاثة خليق أن يعنت المختار : لأن الفن والعلم والصناعة ليست بديلاً من بديل ، وليست قريباً يقاس إلى قرن . وما أعطى الإنسان التمييز ليبادل بينه وبين العلوم أو بينه وبين الصناعات . فإعنا التمييز أداة من أدواته . . . ولا محل للمفاضلة بين جزء لا يتفصل من النفس الإنسانية وحالة من حالاته . والصناعة أداة من أدواته . . . والذين يقاضون بين العلوم والصناعات يخبرون الناس فى غير موضع للخيار ، ويسألونهم عن الأسعار فى غير موضع للبيع والشراء . »

وتضع معالم الجوانية فى أدب المقاد — كما رأينا — فى تفرقة الأصيلة بين ما يسميه « الجوهر » أو « الباب » وبين « العرض » أو « القشور » . ولا يقف المقاد عند هذا الحد من التفرقة الواحية بين اتجاهين موجودين فى الأدب وفى غير الأدب ، بل يتجاوزه إلى إثارة لطريق الجوانى على الطريق البرانى . والأدب الصادق عند المقاد هو ذلك الذى ينغذ إلى أعماق النفس

وبواطن الوقائع ، فيصيب الجوهر الصريح ، ويتخطى حدود الزمان
والمكان ، ويكون بذلك تسييراً عن مطلب الروح الإنساني في الشمول
والخلود والانطلاق .

أدب العقاد دعوة إلى التجديد الصحيح الذي هو تجديد في النظرة
والجوهر ، وتغيير في القيمة والمحور ، وهدفه البعيد نقطة للروح ، وتنبيه
للوجدان ، وإخلاص للضمير وولاء للإنسان .

وجوانية العقاد حركة أدبية خالصة ، عريقة النسب بلفتنا العربية .
وهي بعد ذلك حركة فلسفية ناهضة يسعدني أن أبشر بها في كتاب قريب .



(١)

الجوانية في نظرة العقاد إلى تعاليم المسيح

لقد كان فقيدنا الكبير الأستاذ عباس محمود العقاد مفكراً من طراز فريد في هذا العصر : كان أديباً فيلسوفاً ، جواً على الأصالة ، متفكراً في ملكوت الله ، متبتلاً في محراب الفكر ، متقنّاً في رحاب الكون . كان يرى الأشخاص والأشياء بعيون الروح ، ويؤثر الجوهر الباقي على المرض الفاني ، ويحيي أديبه وأفكاره ، ويفلسف حياته وأعماله . وحياة العقاد — رحمه الله — حياة مثالية . ومصدر الإلهام في هذه الحياة مصدر مثالي أصيل : يقظة الوعي وحرية الضمير ، ولا عبرة بعد ذلك بالنتائج ، ولا رعاية للمكاسب أو الخسائر : ذلك أن الحساب عنده حساب جواني غير براني ، والزمان في حياته حساب كيني ، لا امتداد مكاني .

والعقاد — كما عرفناه — رجل غلّص مع نفسه ، صادق مع الناس ، ما كلف على رعاية القيم العليا ، دائم الطلب للحق والخير والجمال ، غير مابىء بما يبذل في هذه الغاية من جهد أو وقت أو مال . والعقاد — كما يحكى عن نفسه — هو « الرجل الذي قضى حياته يحارب الأعداء ، ولا يبالي بخسارة نصيبه من هذه الحرب التي لا هوادة فيها » .

بهذه الروح كان نظر العقاد إلى أصحاب الرسالات من قادة الوعي ودعاة الديانات . وكانت تنظرته إلى الدين نظرة جوانية عميقة ذات قرابة وثيقة بنظرة الإمام محمد عبده ونظرة الصقوة من أنصار مدرسته : الدين في جوهره واحد

لا يتغير ، إنه في صميمه دعوة أخلاقية وتغيير روحى في الفكر والشعور ،
ينفذ إلى الجوهر واللباب ، ولا يقف عند القشور والأعراض .

ومن كانت له مثل هذه النظرة الفلسفية الرواعية فإحراه أن يصحب
السيد للمسيح محبة روحية طويلة كإن من ثمراتها الناضرات اليانعات هذه
التحفة الجليلة — « عبقرية للمسيح » — التى يحلولى الآن ، بمد أن غاب
عنا شخص المقاد ، أن أقبس منها قبسات نافعات .

« عبقرية المسيح » :

وعبقرية للمسيح كتاب « جوانى » من أوله إلى آخره ، يحس القارئ
أن مؤلفه العربى للسلم قد فطن إلى جوهر العقيدة المسيحية فطناً لعلها
لم تيسر للكثيرين ممن تصدوا ، فى جلبة وعلاية ، للكلام عن تعاليم
السيد المسيح .

وأشهد أنى على كثرة ما قرأت فى اللغات الغربية عن تعاليم للسبحية ،
لم أعثر فيها بما يرضى كل الرضى مثل ما عثرت به فى كتاب المقاد . ولعل
فى هذا أيضاً دليلاً جديداً على ما تميزت به لغة القرآن من خصائص جوانية .
ومهما يكن الرأى فى الكتب الكثيرة التى نشرت عن العقيدة للسبحية ،
فالتى لاشك فيه أن « عبقرية للمسيح » كتاب ممتاز نادر ، وأن مؤلفه
قد صدق مع نفسه ومع القراء حين قال :

« ولا أجد فى فهم نصوص السيد للمسيح صعوبة على الإطلاق ، إذا
أنكرنا الجود على الحروف والنصوص » .

القشور والأشكال :

والحديث عن فن العقاد وألمعيته ، في السلسلة الحافلة من سيره وعبقرياته ، حديث ممتع شائق ، أرجو أن تتاح لي متابعتها في فرصة قريبة . وقد حاز الوقت لأن نستمع للفقيه الكبير يحدثنا عن الحياة البرانية « حياة القشور » التي كان الناس يحبونها قبيل ميلاد المسيح عليه السلام : « تحجرت الأشكال والأوضاع ، وغلبت للظاهر على كل شيء ، وتهافت الناس على حياة القشور دون حياة القلب : فكل مقامات الحياة عندهم تمت وزينة وأبهة وعماقل وشارات . وانتقلت الحضارة من الداخل إلى الخارج ، أو من النفس إلى البدن .. وتحجر نظام فأصبح أشكالاً ومراسم خلواً من المعنى والناية ... وتحجرت معه الفرائع والقوانين ، فلم يكن غريباً أن تنقش على حجارة ، وأن يرتفع ميزانها في يدي عدالة معصوبة العينين ، وأن تفرغ الكفتان ، فتستويان لأنهما فارغتان » . وتحجرت العقائد الوثنية والاسرائيلية ، وأصبحت التقوى علماً بالنموس ، وبحثاً عن مراسم الشريعة ، وغلب للظهور على للتشبيثين بالنموس وللتصرفين فيها . . أشكال وقشور ولا جوهر هناك ولا لباب . دنيا آفتها الترف ومظاهر العقيدة ، ومن وراء ذلك باطن هواء وضيق خواء » .

نعم أشكال وقشور ولا جوهر هناك . ألم تكن كلمات السيد المسيح ، في « موعظته على الجبل » ، صورة القوم في صلاتهم وصيامهم وصدقاتهم وإحسانهم : « ومتى صليتم فلا تكونوا كاللرايين : فإنهم يحبون أن يصلوا قياماً في المجمع وفي زوايا الشوارع ، لكي يظهروا قناس .. » ؛ « ومتى صتمتم فلا تكونوا مابسين كاللرايين : فإنهم يغبون وجوههم ليظهروا

لناس صائمين » ؛ « واحترزوا من أن تصنعوا بركم قدام الناس ، لكي ينظروكم ، وإلا فليس لكم أجر عند أبيكم الذي في السموات . وأما أنت إذا صنعت صدقة فلا تعلم شمالك ما تصنع يمينك ، لكي تكون صدقتك في الخفاء » ؛ « واحذروا الأنبياء الكاذبين الذين يأتونكم بثياب الحملان ، ولكنهم من داخل ذئاب خاطئة : من ثارهم تعرفونهم . هل يجتنى من الشوك عنب ؟ » .

وكذلك بين الأستاذ العقاد غلبة البرانية على للرائين والضايفين في تمسكهم بالأشكال والظاهر ، وقلّة التفاتهم إلى اللغى الجوانى من وراء الشائئ والرسوم ، وكيف كانت حاجة العصر ماسة إذ ذاك إلى عقيدة حب ونقاء ، عقيدة توفيق الوعى ، وتنشد نبل القصد ، وتبني غلبة الجوانى على البرانى ، فيقول : « فلا جرم يكون خلاصها في عقيدة لا تؤمن بشئ كما تؤمن ببساطة الضمير ، ولا تعرض عن شئ كما تعرض عن للظاهر ؛ ولا تضيق بخلاف كما تضيق بخلاف على النصوص والحروف وفوارق الشجرة بين هذا التأويل وذاك التحليل » .

جوهر المسيحية :

.. وينفذ العقاد إلى جوهر العقيدة للمسيحية ، فيصفها بأنها « عقيدة قوامها أن الإنسان خاسر إذا ملك العالم بأسره وفقد نفسه . وأن ملكوت السماء في الضمير وليس في القصور والعروش » وأن للره بما يضره ويفكر فيه ، وليس بما يأكله وما يشربه ، وما يلبسه ، وما يقيمه من صروح للعباد والمحارب ، « فقد كان بلاء الناس أنهم خربوا باطنهم ، وعمرؤا ظاهرهم ؛ فجاءهم الرجاء الذى يصلح لذلك البلاء ، بشارة لا تبالى أن يخرب ظاهر الدنيا كله إذا سلم للإنسان باطن الضمير » .

فرسالة للشيخ عليه السلام صريحة في نقض شريعة الأشكال والظواهر ، وإقامة شريعة الحب ، الحب الذى هو عطاء بغير حساب ، أو شريعة الضمير الذى يقوم في دخيلة الإنسان ، مخترقاً حجب الزمان والمكان : « وكل ما هنالك أن تصبح القضية وحى نفس وحساب ضمير ، ولا يصبح قصارها وحى القانون وحساب العكوك والشروط ، وأساليب الروفا من السطور والحروف » .

وما من شك في أن الطريق الذى يرميه السيد للشيخ طريق شاق ، لأن فيه مجاهدة للنفس وقملاً لشهواتها . وما يقوى على سلوك هذا الطريق إلا الجوانيون المخلصون : « فلا جرم كانت شريعة الحب والضمير أشد وأخرج من شريعة الظواهر والأشكال : لأن الضمير موكل بالنيات والمخاطر قبل الأفعال والوقائع ، ولأنه يحاسب صاحبه على همساته ووساوسه » .

تفسير المحور :

ودعوة السيد للشيخ دعوة جوانية في ماهيتها ولبابها : فقد كان همه الفاصل صلاح النفوس ، ولن يتم هذا الإصلاح بتغيير الأشكال الخارجية وإنما يتم بتغيير البواطن النفسية . وليس هذا التغيير تغييراً في الكم والقدر ، بل هو « انتقال القبة » أو « تغيير المحور » .

« ولا قيمة للمسافات ولا للأبعاد إذا كان انتقال المحور هو المقصود : فإننا إذا قلنا « القبة » ، أو قلنا « المحور » انتقل كل شيء ، وتغير الباب الأصيل من كل شريعة وكل قانون : « وإذا تغير المحور فسافة القرسخ وللليل كسافة الشبر والتيراط . وإذا بقى المحور فالبعيد كالقريب والقريب كالبعيد » .

وإذن فتغيير المحور في الآداب والأخلاق هو التغيير الجواني الذي عنده السيد للمسيح في دعوته الجديدة : لأن الحساب هناك حساب جواني ، مداره النفس والضمير ، لا حساب براني ، قوامه للسافات وللقادير . وما كان الإصلاح الحقيقي ولن يكون قط إصلاحاً برانياً يحدث تغييراً في الظاهر والعيان ولا أثر له في القلوب والأذهان ، وإنما كان على الدوام « مسألة محور ينتقل أو مسألة باعث يتغير » وعلى الدنيا بعد ذلك أن تعرف شأنها في مسافاتها ومقاديرها حتى يبلغ بها الانحراف غايته ، فتعود أو يعاد بها إلى محورها الذي انحرفت عنه أو إلى محور جديد » .

ويختتم أدينا الفيلسوف عرضه الرائع بكلمة جامعة تصلح شعاراً أخلاقاً لدعوة السيد للمسيح وما جرى مجراها من دعوات روحية خالدة .
رحمة الله على صاحب « غبقرية المسيح » وسلامه على رسول الحب والسلام .



كشاف أسماء الأعلام

(١)

لنجار : ٩
احمد فؤاد الأهواني : ٢١٧
اولبرت : ١٥٠
ايفشتين : ١٧٨

(ب)

باتاي : ٦٩
باسترناك : ١٣٧ (هامش)
البيربايه : ٥٨
البخاري : ٣٠ ، ٨٨ ، ١١٩ ، ١٩٢ ،
١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ، ١٩٩ ،
٢١٨ ، ٢٢٠ (هامش)
عبد الرحمن بدوي : ٦٥ (هامش)
برجستراسر : ٤٦
برجسون : ٤٦ ، ٨٤ ، ٩٥ ، ١٠٦ ، ١٢٩
١٣٠ ، ٢٥٦ ،
برسيكند : ١١ ، ١٢
چاك بروك : ١٧
بركلمان : ١٧٣ ، ١٨٣
بركلي : ١٥
لميل برهيه : ٤٦
هنري برنستين : ٦٩ ، ٧٠
لوي دو بروي : ٢٥
آيه بريشو : ٦٦ ، ٩٠

إدنجيتون : ١٤١
علي آدم : ٦٥ ، ٢٧٣ (هامش) ٢٩٢
(هامش) -
ارسطو : ٤٧ ، ١٢
شكيب أرسلان : ٧٨
ادولف لورمان : ١١ ، ١٢
اغلاطون : ١٤ ، ٧٢ ، ١٢٥ ، ٢٥٧ ، ٢٥٩
أغلوطين : ٧١
محمد إقبال : ٢٤٩ ، ٢٧٨
إقليدس : ٧١ ، ٧٢ ، ١٨٠ ، ٢٧٨
لاركومان : ٦٣ ، ١٠٦ ، ٢٩٢
عبد العزيز الاسلامبولي : ٦٧ (هامش)
الايحيي : ١٥٥ (هامش)
ألبرتوسي (الكبير) : ١٠٢
البيريس : ١٥٣ (هامش)
إليزابيث (الملكة) : ١٨
احمد امين : ٦٢ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٩٣ ، ١٨٠
(هامش)
شبان امين : ٢١ ، ٢٤ ، ٤٤ (هامش)
٤٧ ، ٥٢ ، ٥٨ ، ٨٠ (هامش)
١١٨ (هامش) ١٢٥ ، ١٣٢ ،
١٣٤ ، ١٤٤ ، ٣١٠ (هامش)
قاسم امين : ٢٠ ، ٩٦ ، ١٨٢

- جروچانی : ٨٩
جریجوار : ٤٣ ، ٤٦
احمد جال الدین : ٣٧
ابن جینی : ١٦٣ ، ١٦٥ ، ١٧٠ ، ١٧٩ ، ١٨٠
إدمون جویلو : ١٥٦ « هامش »
جوتہ : ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٧ ، ٨٦ ، ١٠٦ ، ٣٠٢ ، ٢٩٢
ابن الجوزی : ١٩٧
جوتیہ : ١٠٢
چونسون (الکتور) : ١٥ ، ٦٣ ، ٦٤
جوبندی : ٤٦
انوریہ چید : ١٢٤
چینز : ١٤١
- (ح)
- الحجاج : ٢٣٣
الحلاج : ٢٧١
عبد القادر حمزة : ١٢
ابو حنیفہ : ١١٥
جار بن حیان : ٢٧ ، ٢٧١
- (خ)
- ابو سعید الخراز : ٢٠٩
محمود الحضیری : ٨٠
صربین الخطاب : ١١٦ ، ١٦٢ ، ١٨٤ ، ٢٣٢
ابن خلدون : ١٦٠ ، ١٧٣ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣
ویته خوری : ٢٥ « هامش »
أمن الحولی : ١٦٤ ، ٢٦٩
الحیاط : ١٥٨
- سکال : ١٠٢
ربسارک : ٣٨
بطليموس : ٧١
منیر البعلبکی : ١٨٨ « هامش »
هنری پوانسکاریه : ١٤١
دو بور : ١٥٨ « هامش »
پوزانسیک : ١٥٥ ، ١٥٦
بوفون : ٨٤
مین دو بیران : ١٢٦ « هامش » ، ١٤١
- (ت)
- محمد التابی : ٣٧
مرزوق تادوس : ٨٢
الترمذی : ٢٢١ « هامش »
القنسی الثفازانی : ٥١
ابو حیان التوحیدی : ١٢٢ « هامش »
١٦٢
تیمورلنک : ٢٧٢
- (ث)
- ابو منصور التالی : ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٦٧
١٧٥ ، ١٧٦
- (ج)
- الجاحظ : ١٥٨
جاینوس : ٧١
جرانفور : ٤٦
عبد القاهر الجرجانی : ١٦١ ، ١٦٢

(د)

- دنان : ۶۳ ، ۶۵ ، ۱۰۲
 الروانیون : ۲۸۶
 ادمون وستان : ۶۹
 چان چاکروسو : ۴۷ ، ۴۹ ، ۶۶
 رومان رولان : ۸۳ ، ۹۹
 جلال الدین الروی : ۲۱۳
 ایل دی : ۸۲
 ابو رینه : ۱۳۴ ، ۱۵۸ (هامش)
 ویلکه : ۱۳۱ ، ۱۳۲

(ز)

- الزیدی : ۲۳۰
 سمذ زغلول : ۶۷ ، ۶۱ ، ۴۴ (هامش)
 سلفان زجاج : ۳۶
 الزختری : ۳۶۹
 الزنگونی : ۵۱ ، ۵۲
 محمد ابو زهرة : ۱۸۸
 زهير : ۱۷۸
 عبده الزيات : ۶۷
 جورجی زیدان : ۱۶۶ ، ۱۷۲

(س)

- ادوارد ساپیر : ۱۴۹
 چان پول سارتر : ۱۵۷
 سینوزا : ۴۶ ، ۴۷
 ماری سلیوارت : ۶۷
 السراج : ۲۱۰
 حامد سعید : ۱۲۸
 سرفتیز : ۴۱ ، ۴۲

(ر)

- الرازی : ۵۱ ، ۲۷۱
 أحمد رامي : ۲۱۳ (هامش)
 عمود رجب : ۲۴ ، ۲۵ (هامش)
 منصور رجب : ۱۱۴ (هامش)
 ابن رشد : ۵۱ ، ۱۰۲ ، ۱۲۸ ، ۱۵۴
 (هامش) ۱۵۸ ، ۲۷۲
 محمد رشدي : ۳۷
 محمد رشيد رضا : ۱۴۹
 العريف الرضي : ۲۷۵

طه حسين : ٤٦
ابن طفيل : ٢٨٢
رعاة الطهاوي : ١٨١ ، ١٨٢ ، ٢٧٣
(هاشم)

(ظ)

محمد الأحدي الطوامري : ٢٧٣

(ع)

مصطفى عامر : ٤٦
بهاء الدين العاملي : ١٢١ (هاشم) ٢٦٧
علي عبد الرازق : ٥١ ، ١٦١
مصطفى عبد الرازق : ٤٦ ، ٥٠ ، ٥٢ ، ٨٩
٩٠ ، ١٠٩
عمر بن عبد العزيز : ١٧١
عبد العزيز عبد المجيد : ١٤٠ (هاشم)
جمال عبد الناصر : ٢٢ (هاشم) ١٤٤
(هاشم) ٢٤٠
محمد عبده : ٢٩ ، ٣٠ ، ٤٤ ، ٥٢ ، ٦١ ، ٦٣ ،
٨٨ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩٨ ، ١٠٠ ، ١٠٣ ،
١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٠٨ ، ١٢١ ، ١٢٢ ،
١٤٩ ، ١٩٠ (هاشم) ، ١٩٦ ،
٢٠٢ (هاشم) ٢٠٣ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ،
٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٧٩

ابن عربي : ٢٧٨
عبد الوهاب عزام : ٢١٣ (هاشم)
محمود عزبي : ٥١
فريد الدين الططار : ٢١٣
أبو الملا عتيق : ٢٠٩ ، ٢١٣ (هاشم)

سراط : ١١٣ ، ٢٥٧
السكاكي : ١٦١
ابن مطاوعة السكندري : ٢٠٩
ابن السباك : ١١٦
عبد الرزاق السمرقندي : ١٣٧
ابن سيده : ٢٦٨
ابن سينا : ٥١ ، ١٣٣ ، ١٥٧ ، ١٥٨
السيوطي : ١٦٨ ، ٢٦٩

(ش)

أبو الحسن الشاذلي : ٢٠٩
يحيى دوشاردان : ١٣٥ (هاشم)
شبيب بن زيد : ١٧١
حسن العريف : ١٧٤
هدى شعراوي : ٩٥
البرت شيفر : ٢٥ (هاشم) ١٣٦
شكبير : ٣٩ ، ٤٠ ، ٨٣ ، ٩٧ ، ٢٠٣
شونهور : ٢٥٦
جمال الدين الشيال : ٢٠٩ (هاشم)
الشياني : ١٨٨ (هاشم)
الشرازي : ٢١٣
شير : ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٢٥٣ ، ٣٠٢

(ص)

أبو بكر الصديق : ١٩٣

(ط)

قطب طاهر : ٣٣ ، ٣٤
رضي الدين الطبرسي : ٢١٠ ، ٢١٢

قنسک : ۲۸۱
متصور قنسی : ۹۵، ۵۳، ۵۲، ۵۱، ۴۶، ۱۰۳
کارادو قو : ۱۸۷، ۱۶۸، ۷۶
قولسن : ۴۵
قوتیر : ۸۳، ۵۰، ۴۹، ۴۷
القیروز ابادی : ۲۶۸، ۱۸۴
قیثاغورس : ۷۲
قیلون : ۷۱
لیوناردودا قنسی : ۱۱۷

(ق)

محمود قاسم : ۲۷۲ (هامش)
ابن قتیبہ : ۱۱۶ (هامش) ۱۷۲، ۱۷۱
الحسن بن قدامة : ۲۷۱
القشیری : ۲۱۰، ۲۱۱
النفطی : ۷۲

(ک)

کاپوفیلا : ۸۹، ۴۵
کلونجی : ۱۱۷، ۱۱۸
الکسین کاریل : ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۱
قزاد کامل : ۱۲۷ (هامش)
مصطفی کامل : ۴۴، ۶۱
کانط : ۱۴، ۴۶، ۴۷، ۶۰، ۷۹، ۸۳
۲۷۸، ۲۰۹، ۲۰۳، ۱۵۳، ۱۳۴، ۹۶
یوسف کرم : ۴۷
کلاروب : ۸۴
الکلازی : ۲۲۱

عباس القناد : ۱۳، ۱۴، ۱۵ (هامش)
۱۷۷، ۱۴۱، ۱۳۰، ۱۱۵، ۴۷
(هامش) ۳۰۹، ۲۹۳، ۲۰۱، ۲۰۰
۳۱۵، ۳۱۰
امیر علی : ۱۸۸ (هامش)
عز العرب علی : ۳۷
محمد عوض محمد : ۴۶

(غ)

واصف بطرس غالی : ۲۰۰ (هامش)
غاندی : ۳۸، ۳۹، ۱۳۸
شفیق غریال : ۴۶
الغزالی (ابو حامد) : ۳۰، ۲۴، ۲۰، ۱۹، ۴۰، ۲۴، ۲۰، ۵۱
۱۲۶، ۱۰۲، ۹۶، ۷۷، ۷۵، ۵۱
۱۳۱، ۱۳۰، ۱۲۹، ۱۲۸، ۱۲۷
۱۸۷، ۱۳۳، ۱۶۸ (هامش)
(هامش) ۲۱۶، ۲۱۴، ۱۸۹
۲۹۲، ۲۷۵، ۲۲۲
محمود الغزالی : ۱۹۷ (هامش)
ابوذر الغفاری : ۱۳۱ (هامش) ۲۱۰

(ف)

الفارابی : ۲۳۰، ۱۴۹، ۱۴۰، ۱۴۳، ۵۱
لورا فیثیا فاطیری : ۱۸۸
اناتول فرانس : ۷۹، ۷۸
فرانکو : ۱۸
فشته : ۱۵۰، ۱۴۴، ۸۳، ۶۱، ۶۰، ۲۳، ۲۱
جوستاف فلوگل : ۲۷۱ (هامش)
فندریس : ۱۵۶ (هامش)

للرزوقي : ١٨٠
سيد علي المرصق : ١٥٨ (هامش)
عبد الملك بن مروان : ١٧٢ ، ١٨١
ابن محمود : ٢١٠
إبراهيم مصطفى : ١٦٤ (هامش) ، ١٧٠
ابن الصخر : ١٧٥
أبو طالب السكي : ٢١١ (هامش)
ابن منظور : ٢٦٨ ، ٢٨٠ (هامش)
الفرد دوميويه : ٦٩
سمرسن موم : ١٥
جوستاف ميشو : ٤٦ ، ٦٩
جون ستياوات ميل : ١٥٥ (هامش)

(ن)

ناليو : ٤٦
ابن التديم : ٢٧١
عبد الله نديم : ٦١
التظائم : ١٥٨
هنري توس : ٤٥
ذو النون المصري : ٢٧١
نيتشه : ٩٢
نيكسون : ٢٦٣ (هامش)
نيلسون : ٣٩
نيوتن : ٧٨ ، ٤١١

(هـ)

توماس هاردي : ٦٦ ، ٩١
عبد السلام هارون : ١٨٠ (هامش)
هاملت : ٤٠

مصطفى كمال : ٢٨
أوجست كت : ٤٦ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ١١٠
الكندي : ١٣٤ ، ١٣٣
عبد الرحمن الكواكبي : ٦١ ، ٢٤٩
نوي كورمان : ١٣٨ (هامش)
فوستل دو كولانج : ١٤٢

(ل)

لاقيس : ١٢
لالتد : ٤٦ ، ٩٨ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٣
مصطفى ليب : ٢٥
أحمد لطفي السيد : ٤٤ ، ٤٧
لو بروتون : ٤٦
ت . ل . لورانس : ١٦
لينتشر : ٤٦ ، ١٤١
ليتمان : ٤٦

(م)

سلفادور مادارييا : ١٨ ، ١٩ (هامش)
كارل ماركس : ١١٠
عبد القادر المازني : ٧٦
مازني : ٣٨
لوي ماسينيون : ١٧٣ ، ٢٧١ (هامش)
د . ب . ماكيدوناك : ٢٧٩
محمد المبارك : ١٤٩ (هامش) ، ١٦٩ —
١٨٧
المتني : ١٥ ، ٢٧٥
الميرد : ١٧١ ، ١٧٦
إبراهيم مذكور : ١٥٦ (هامش)

جورج واشنطن : ٢٨

خالد بن الوليد : ١٩٣

مراد وهبه : ٥٨ (هاشم)

وورف : ١٥١ (هاشم)

ونيه ويغ : ١٢٨

(ي)

كلر ياسهز : ٢١ ، ٥٨ (هاشم) ،

١١٤ ، ١٢٤ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٤١ ،

١٤٣ ، ٢٧٨

يحيى بن حزة اليمنى : ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ،

١٦١ ، ١٧١

مركلبطس : ١٣٣

ماروك مقدنج : ٦٠

اولس مكلى : ٢٩٤

جوليان مكلى : ١٣٥

احدمام : ٣٧

المورىق : ٢٦٩ (هاشم)

هوستليه : ٤٦

هيجل : ٢١ ، ١٢٨ ، ٢٧٨

هينجر : ١٦ ، ١٧ (هاشم) ، ١٣٦

سنوك هيرجرونيه : ١٨٨

هين : ٣٠٢

(و)

مونتجمرى وات : ١٧



كشاف المصطلحات

الإبنة : ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١١٨
١١٩.

أولاني : ١٥٧ ، ١٥٠
إيمان : ٢٩٤

(پ)

الباطن : ٣٥ ، ٦٩ ، ١١٢ ، ١٦٢ ،
١٦٤ ، ٢١٤ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨
الدهيات : ١٥

البراني (البرانية) : ١٨، ١٤، ١٣، ٥ :
 ٣٤، ٣١، ٢٤، ٢٣، ٢١، ٢٠، ١٩
 ١٧، ١٦، ١١، ١٠، ٩، ٨، ٥، ٤، ٣، ٢، ١
 ١٣، ١٣، ١٢، ١٢، ١٢، ١٢، ١٢، ١٢، ١٢، ١٢، ١٢
 ١٦، ١٦، ١٦، ١٦، ١٦، ١٦، ١٦، ١٦، ١٦، ١٦، ١٦
 ٢٠، ١٠، ١٨، ٧، ١٨، ١، ١٧، ٧، ١٦، ٨
 ٥، ٢٢، ٩، ٣، ١٤، ٣، ٩، ٢، ٥، ٣، ٢
 ٥، ٢٧، ٢، ٢٧، ٥، ٢٦، ٢، ٢٥، ٢، ٢٥
 ٢-٦، ٢-٢

البصرة : ١٩٦١، ١٩٦٤
 البدن الإنساني : ١٦
 — الجوانب : ٢٥١، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥
 ٢٥٦

(ت)

التحفة : ٦٥

(1)

[illegible]

الادراك : ٢٥٩

1906-1907: 20, 21
 1907-1908: 22, 23
 1908-1909: 24, 25

٢٢٩ : ١٩٩ ، ٢٢٠ : ٢٢٩

الأذواج النفس : ١٢

الاستقامة : ١١

الاستقراء : ١٥

أضداد : ٢١٠

४६७.४६९.४९७.४०.४६ : ५९९

1973, 1974 - 354311-1: K-N

اتمام فہم : ۱۴

٢٨٧، ٢٨٦، ٢٨٥، ٢٨٢، ٢٧٨
٢٠٢، ٢٩٧، ٢٩٥، ٢٩٠، ٢٨٩
٣١٥، ٣١٠، ٣٠٨، ٣٠٦
المجهر : ٣٧٠، ٣٧٠، ٣٧٠، ٣٧٠، ٣٧٠
٢١٨، ٢١٧، ٢٠٢، ٢٠١، ١١٩
٢٦٧، ٢٦٣، ٢٥٥، ٢٥٤، ٢٤٦
٢٩٩، ٢٩٢، ٢٧٥، ٢٧٢، ٢٦٨
٣١٠، ٣٠٩، ٣٠٨، ٣٠٢
المجد : ٢١٧، ١٩٦، ٢٣٠، ١٤
٢٣٤، ٢١٧، ٢٧٥، ٢٥٥

(ح)

الحنينة : ١٢٣
حجاب : ١٣١
الحبس : ٢٩٣، ٢٧٨، ١٢٨، ٧٤
٢٩٤
الحرية : ٨٦، ٦٤، ٤٧، ٢٤، ١٢، ٥٠
١٩٢، ١٩١، ١١٤، ١٠٤، ١٠٤
٢٣٠، ٢٢٨، ٢٢٠، ٢١٧، ١٩٤
٢٨٦، ٢٤٨، ٢٤٥، ٢٤٤، ٢٤١
الحس : ١٥٤، ١٣٢، ٢٣، ١٤، ١٢
١٨٧، ١٦٦، ١٦٥، ١٦٣، ١٥٧
٢٥٤، ٢٤٦، ٢٣٠، ٢٠٦، ١٩٨
٢٨٥، ٢٧٨، ٢٧٦
الحسن : ٢٨٥، ٢٧٨
الحق : ١٨٩، ١٥٤، ١٢٣، ١١
٢٣٠، ٢٥٥، ٢١١، ٢٠١، ١٩٣
٢٩٦، ٢٢٨، ٢٢٣، ٢٢٢، ٢٢١
٢١٣، ٢١٠، ٢٠٨، ٢٩٧
الحقيقة : ٤١، ٤٠، ٢٥، ٢٤، ١٤، ١٣

التحق : ١٥٩
الترانستانتال : ١٤
التصديق : ١٣٤
التصوف : ١٨٩، ١٨٦، ١٦٣، ٥١
٢٩٢، ٢٨٣
التفرج : ١٢٩

(ث)

الثروة الكورنيقية : ٢٥٩، ١٥٨
٢٩٤

(ج)

الجال : ٢٩٥، ٢٥٦، ٢٢١، ١٥٢
٣١٠
الجواني (الجوانية) : ١٠، ٩، ٨، ٦، ٥
١٩، ١٨، ١٧، ١٦، ١٥، ١٤، ١١
٣٠، ٢٥، ٢٤، ٢٣، ٢٢، ٢١، ٢٠
٥٢، ٤٠، ٢٩، ٢٧، ٢٥، ٢٤، ٢٣
١١٨، ١١٤، ١١٢، ١٠٩، ١٠٨
١٢٤، ١٢٣، ١٢٢، ١٢١، ١٢٠
١٤٥، ١٣٥، ١٣١، ١٣٠، ١٢٥
١٦٠، ١٥٩، ١٥٢، ١٤٩، ١٤٨
١٦٨، ١٦٤، ١٦٣، ١٦٢، ١٦١
١٩٨، ١٨٧، ١٨٤، ١٨٣، ١٧٧
٢٠، ١٩، ١٨، ١٧، ١٦، ١٥، ١٤
٢١٦، ٢١٥، ٢١٤، ٢١١، ٢١٠
٢٤، ٢٣، ٢٢٨، ٢٢٥، ٢٢٤
٢٦١، ٢٦٠، ٢٥٩، ٢٥١، ٢٤٢
٢٧٧، ٢٧٦، ٢٧٥، ٢٦٧، ٢٦٣

القمن : ١٢٨ ، ٢٦٠

(ر)

رابطة : ١٧٧ ، ١٥٥ ، ١٥٤

روية : ٢٥ ، ١١٢ ، ١٢١ ، ١٢٣

٢٢٥ ، ١٢٧ ، ٢١١ ، ٢٠٦

الروح : ٣٨٠ ، ٣٥٠ ، ٢٥٠ ، ٢٤٠ ، ١٣٠ ، ١٢

١٢٨ ، ١٢٧ ، ١١٣ ، ٦٦ ، ٣٩

١٤٩ ، ١٤٥ ، ١٣٧ ، ١٣١ ، ١٣٠

١٧٥ ، ١٥٩ ، ١٥٦ ، ١٥٢ ، ١٥١

٢٢٦ ، ٢١٥ ، ٢٠٦ ، ١٩٠ ، ١٨٥

٢٤٠ ، ٢٣٠ ، ٢٢٨ ، ٢٢٨ ، ٢٢٧

٢٥٤ ، ٢٤٧ ، ٢٤٦ ، ٢٤٥ ، ٢٤٢

٢٨٠ ، ٢٧٧ ، ٢٧٥ ، ٢٠٦ ، ٢٥٥

٢٠٩ ، ٢٩٧ ، ٢٩٤

رومانية : ٦٧

روية : ١٢١

(ز)

الزمان : ٢٦١

(ش)

المر : ٢٠٥ ، ٢٠٤ ، ١٩٧ ، ١٨٠ ، ١١٠ ، ١١

٢٣٤ ، ٢١٨ ، ٢١٤ ، ٢٠٨

الشعور : ١٤٠ ، ١٣٠ ، ١٢٤ ، ١٢٠ ، ١١٩

٢٣٩ ، ٢٣٦ ، ٢٢٨ ، ٢٢٥ ، ١٩٤

٢٤٨ ، ٢٤١

التبوية : ٤٩

١٩٧ ، ١٨٧ ، ١٦٢ ، ١٥٨ ، ١٥٣

٢٢٧ ، ٢٢٥ ، ٢٠١ ، ١٩٩ ، ١٩٨

٢٥٥ ، ٢٥٤ ، ٢٤٧ ، ٢٤٠ ، ٢٣٨

٢٦٠

الحكم : ١٦٦ ، ١٥٦ ، ٣٩٠ ، ٣٦٠ ، ٣٠

٢٩٦ ، ١٩٩

الجنية : ١٥٧

(خ)

الخارج : ١٢٢

خلوة : ١٣١

الخبر : ١١ ، ٥٧ ، ٦٠ ، ١٥١ ، ١٨٩

٢٠٨ ، ٢٠٥ ، ٢٠٤ ، ٢٠١ ، ١٥١

٢٣٣ ، ٢٣٢ ، ٢٣٠ ، ٢٢١ ، ٢١١

٣١٠ ، ٢٤٨ ، ٢٣٦ ، ٢٣٥

(د)

داخلي : ٢٦٨ ، ٢٩٧ ، ١٢٧ ، ١٢٢

دابة : ١٤٩ ، ١٢٨

الدين : ٢٥٠ ، ١٦٠ ، ١٣٠ ، ١٢٠ ، ١١٠ ، ١٠

١٨٩ ، ١٨٨ ، ١٦٤ ، ١٦٣ ، ١٥١

٢١٥ ، ٢١١ ، ٢٠٨ ، ٢٠٥ ، ١٩٦

٢٢٩ ، ٢٢٧ ، ٢٢٦ ، ٢١٨ ، ٢١٧

٢٤٩ ، ٢٤٥ ، ٢٤٤ ، ٢٣٨ ، ٢٣١

٢٥٦ ، ٢٥٥ ، ٢٥٤ ، ٢٥٣ ، ٢٥١

٢٧٤ ، ٢٩٠

(ذ)

الذات : ١٥٧ ، ١٥٤ ، ١٢١ ، ١١٤

٢٥٨ ، ٢٦٣ ، ٢٦١ ، ١٦٠ ، ١٥٩

٢٩٧

٢٧٤٠٢٤٦٠١٦١٠١٥٤٠١١٢

٣١١٠٣٠٨

القتل : ٢٩٧٠٢٨٢٠٢٨١٠١٢٠٥٦

القبيلة : ٢٩٠٢٤٠٢٣٠١٤٠١٣٠٩

٠١١٢٠٨٦٠٥٩٠٠٨٠٥٧٠٥٦

٠٢٥٦٠٢٤٤٠٢٣١٠٢٠٥٢٠٤

٢٧٩

العلم : ٠١٦٤٠١٤٩٠٦٦٠٥٩٠٥٦

١٩١٠١٨٧٠١٨٢

(غ)

خرية : ١٣٩

الشي : ٢٥٥٠٢٦٤٠٢٢٦٠١١

(ف)

فرض عين : ٢٦٢

فرض كفاية : ٢٦٢

الفضيلة : ٢٢٥٠٢٠٣٠١٨٤٠٤٨٠١١

٢٦٠٠٢٥٨٠٢٣١٠٢٢٨

العمل : ٠٢١٧٠٢١٢٠١٩٤٠٢٧٠١٥

٢٩٦

الفكر : ٠٩٨٠٢٣٠٢١٠١٦٠١٤

٠٢٤٠٢٣٨٠٢٢٧٠٢٢٥٠١٨٤

٢٥٩٠٢٥٧

الفلقة : ٠٢٣٠١٧٠١٦٠١٥٠١٠٠٩

٠٤٧٠٤٦٠٤٤٠٤٣٠٢٢٥٠٢٤

٠١١٣٠٦٧٠٦٢٠٦٠٥٢٠٥١

٠١٥٢٠١٥١٠١٤٨٠١٥٥٠١٣٣

٠١٦٤٠١٦٣٠١٥٨٠١٥٨٠١٥٦

(ص)

الصدق : ٠١٨٨٠١٥٥٠٤٠٠١١

٠٢١٥٠٢١٠٠٢٠٧٠٢٠١٠١٩٨

٠٢٨٨٠٢٨٧٠٢٢٣٠٢٢٢٠٢٣١

٢٩٧٠٢٨٩

الصوفية : ٠٢١٠٠٢٠٩٠١٩٨٠١٣

٢١٣٠٢١١

(ض)

الضرورة : ٢٥٠٢٤

الضمير : ٠٩٦٠٥٩٠٥٥٠٥٤٠١٧٠١١

٠١٩٨٠١٩١٠١٨٧٠١٦٤٠١٤٩

٠٢١٨٠٢٠٨٠٢٠٢٠١٠١٩٩

٠٢٨١٠٢٥٣٠٢٢٦٠٢٤٤٠٢٢٨

٠٣١٤٠٣١٣٠٣٠٩٠٢٩٢٠٢٨٥

(ظ)

الظاهر : ٠٣٥٠٣١٠١٦٠١٥٠١٤٠١٣

٠١٩٢٠١٦٤٠١١٣٠١١٢٠٣٦

٠٢٨٦٠٢٧٤٠٢٥٥٠٢٤٩٠٢٣٥

٢٩٤

(ع)

العدالة : ٠٢٤٤٠٢٢٥٠٢٠٦٠١١

٢٤٥

العدل : ٢٩٤٠١٨٨٠٤٠١٣٠١١

العرض : ٠٥٤٠٥٣٠٥٢٠٤٠٣٧٠٩

تدعى : ٢٥٧

الثنية : ١٣، ١٩٨، ١٩٩، ٢١١، ٢١٢، ٢١٧

٢١٧، ٢١٨، ٢٢٨، ٢٣٠

(هـ)

هوى : ١٥٢

(و)

الواقع : ٩، ١٤، ٢٢، ٢٣، ٤٠، ٤١، ٤٢

٤٢، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٧، ٢٢٨

٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٥٧، ٢٦١

٩، ١٤، ٢٢، ٤١، ٤٢، ٤٣

٢٥٥

الوجدان : ١٥٨

الوجود : ١٤، ١٣١، ١٣٤، ١٥٤

١٥٥، ١٥٧، ١٥٩، ٢٠٣، ٢٢٩

٢٤١، ٢٥٥، ٢٠٢

الوجودية : ١٥٥، ١٥٧

الوضعية (الوضيويون) : ١٤، ١٣

٨٢، ١٥٣، ١٥٥، ٢٥٤، ٢٧٨

الوعي : ١٤، ٣٤، ٣٥، ٣٧، ١٠٢

١٢٣، ١٢٧، ١٥١، ١٧٢، ١٨٣

١٨٩، ١٩٣، ٢٠٩، ٧، ٢١١

٢١٥، ٢٣٧، ٢٤٩، ٢٤٦

٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥١، ٢٥٤، ٢٧٩

٢٦٠، ٢٦٢

(ي)

يتبين : ١٣، ٢٥، ٢٥٠، ١٠٤، ١٩٤

٩، ٢١٤، ٢١٤، ٢٨٧

المشروعية : ١٣٤

مطلق : ٢٦١

المظاهر : ٩، ١١٣، ١٣٠، ٢٣٠، ٢٣٣

٢٣٣

المرة : ١٠، ٢٢، ٦٣، ٦٤، ٨١

٢، ١٠٢، ١٦٤، ١٩١، ٢١٤

٢٧٨، ٢٣١، ٢٣٩، ٢٧٤، ٢٨٣

٢٨٥، ٢٨٦

المفهوم : ١٤، ١٦، ٢٠

مقولات : ٢٥٧

المكان : ٢٦١

المكتون : ٢٧٤، ٢٦٧، ٢٦٨

المنطق : ٩، ٣٠

الموضوع : ١٢١، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦

٢٦١، ٢٦٣

الموقف : ٣٤

المتناهي : ٢٤، ٢٥٠، ٦٦، ٨٧، ١٧٧

٨٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٥، ٢٥٦

(ن)

ناسوت : ٢٦١

النسق : ٩

نظام الاكسابات : ٢١، ٢٢، ١٣٥

نظام المتصقات : ٢١، ٢٣

النفس : ٥، ٩، ١٠، ١٢، ٣٦، ٤٢

٥٦، ٦٠، ٦١، ٦٤، ١٥٤، ١٦٢

١٦٨، ١٧٧، ١٨٨، ١٩٢، ١٩٤

١٩٥، ١٠٦، ١٩٩، ٢٠١، ٢٠٧

٢١٠، ٢١١، ٢١٤، ٢٢١، ٢٣٠

٢٣٤، ٢٣٧، ٢٤٥، ٢٤٩، ٢٥٤

٢٥٥، ٢٨٠، ٢٣٢، ٣١٤، ٣١٥

٣١٨

كشاف المراجع الواردة في الكتاب

(١)

- احاديث جوده مع إكرمال : (إبريمان ليبراوى ١٩٣٥)
إحصاء العلوم : الفارابى (تحقيقنا . القاهرة ١٩٤٩)
إحياء علوم الدين : الغزالى (طبعة الحلبي . القاهرة)
إحياء النحر : إبراهيم مصطفى (القاهرة ١٩٣٦)
أخلاق الإسلام : محمد عبد الله دراز (بالفرنسية) القاهرة ١٩٥٠
أخلاقيات الإسلام : أمير طي (بالإنجليزية) كلكنا ١٨٩٣
الأدب (بيروت ، يوليو ١٩٦٢)
أدبيات اللغة العربية (القاهرة ١٩٠٩)
الأديب (بيروت . فبراير ١٩٦٢)
الأربعين : الغزالى (القاهرة)
الأزهر : (القاهرة مارس ١٩٥٩)
إستراتيجية النزاع : توماس شلنج (لندن ١٩٦٣)
أساس البلاغة : الزعفراني (مكتبة الشعب . القاهرة)
أرسلو البلاغة : الجرجاني (القاهرة ١٣٢٠ هـ)
أسطس الأس : جابر بن حيان (ضمن مؤلفات جابر بن حيان)
إسلاف الأمة بما جاء به القرآن والسنة : الغزالى
الإسلام والجامعة المتصلة : مونتجمري وات (لندن ١٩٤٤)
الإسلام والتصانية : محمد عبده (طبع المنار القاهرة)
الإشارات والتنبهات : ابن سينا (لندن ١٨٩٢)
الإشراقية ، طوليوية وعلمية : إيجلز (لندن ١٩٤٤)
اصطلاحات الصوفية : السمرقندى (نشرة كلكنا ١٨٤٥)
أعمدة الحكمة السبعة : لورانس (لندن ١٩٥٥)
الإنضاب في شرح أدب الكتاب (القاهرة)
آلام فرث : جوده (ترجمة عربية)

- أمل على عبد الرازق : على عبد الرازق (القاهرة ١٩١٢)
 أنا : القناد (كتاب الهلال ، القاهرة ١٩٦٤)
 أتناول فرانس في مياثله : بروسون (ترجمة الأمير شكيب أرسلان)
 الإنسان ذلك المجهول : الكسيس كارليل (باريس ١٩٢٥)
 أوديب لللك (مسرحية يونانية)
 الأهرام : ٢٣ يوليو ١٩٥٤ ، ٨ يونيو ١٩٥٩

(ب)

- البحث : جابر بن حيان (مخطوط بدار الكتب المصرية)
 لو بروجرية اجيبات (١٠ يناير ١٩٦٤)
 بريطانيا في مصر : يولسون نيومان (بالإنجليزية)
 البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها : أمين الخولي (مايو ١٩٣١)

(ت)

- تاريخ الفلسفة في الاسلام : دو بور (ترجمة ، القاهرة ١٩٣٨)
 تاريخ العرب وأدبهم : ادوارد ثان ديك (بالإنجليزية ١٨٩٤)
 التأملات : ديكارت (ترجمتنا القاهرة ١٩٥٦)
 تأملات في سلوك الانسان : إلكسيس كاريل (باريس ١٩٥٠)
 تمصيل السادة : الفارابي (طبع الهند)
 تخلص الأبرز في تخلص باريس : رفاعه الطمطاوى (القاهرة ١٩٥٨)
 تمس الموبشلية : توماس هاردي (بالإنجليزية)
 التصوف : التنوة الروحية في الاسلام : أبو الملا عفي (الاسكندرية ١٩٦٣)
 التصوف وفريد الدين الطار : عبد الوهاب عزام (القاهرة ١٩٤٦)
 التعرف للمذهب أهل التصوف : الكلابازي
 التعليقات : الفارابي . حيدر آباد ١٣٤٦ هـ
 تفسير جزء عم : محمد عبيد . القاهرة ١٣٢٢ هـ
 تفسير الفاتحة : محمد عبيد . القاهرة ١٣٤٥ هـ
 تفسير ما بعد الطبيعة : ابن رشد . نكرة بوج . بيروت ١٩٣٨
 تناليد الفروسية عند العرب : واصف بطرس غالى (ترجمة عربية القاهرة ١٩٦٠)
 تخلص ما بعد الطبيعة : ابن رشد (تجميعنا . القاهرة ١٩٥٨)
 نهافت للنهافت : ابن رشد (نكرة بوج ، بيروت ١٩٣٠)

(ج)

الجوانية الأخلاقية عند الفرائي : عثمان أمين (القاهرة ١٩٦٣)
الجواهر للفرائي : الفرائي .

(ح)

الحدود : جابر بن حيان
حي بن يقظان : ابن طفيل (دمشق ١٩٣٠)
حياة جونسون : بوزويل (بالإنجليزية)

(خ)

الخصائص : ابن خن (القاهرة ١٩١٣)
خلاصة حياتي : سمست موم (بالإنجليزية طبعة متور)

(د)

دفاع عن الإسلام : لورا فيشيا كافيري ، ترجمة منير البلبيكي ، بيروت ١٩٦٠
دفاع من السلم : البير بايه (ترجمتنا القاهرة ١٩٤٦)
دكتور زيفاجو : باسترناك (لندن ١٩٥٨)
دلائل الإعجاز : الجرجاني ، القاهرة ١٣٢١ هـ
دون كارلوس : شيلر (ترجمة فرنسية)
دون كيشوت : سرفنتيز (ترجمة انجليزية)
ديكارت : عثمان أمين (الطبعة الرابعة . القاهرة ١٩٥٧)
دين المصريين : أدولف إرومان (ترجمة فرنسية . باريس ١٩٣٧)
ديوجين : الترجمة العربية ١٩٥٠

(ذ)

ذكريات الطفولة : إرنست رنان (بالفرنسية) .

(د)

- رائد الفكر المصرى الإمام محمد عبده : عثمان أمين (القاهرة ١٩٠٠)
 وسائل إلى شاعر شاب : ويلكه (باريس ١٩٠١)
 وسائل القاراني : القاراني (حيدر آباد ١٩٤٦ م)
 وسائل الكندي الفلسفية : الكندي (القاهرة ١٩٠٠)
 رسالة التوحيد : محمد عبده ، كتاب الهلال ١٩٦٣
 الرسالة السابعة : افلاطون (ترجمة فرنسية ، مجموعة جيوم بوديه)
 الرسالة التشريعية : التشرى (القاهرة ١٩٠٧)

(س)

- سعد زغلول من أفضيته : عبده الزيات (القاهرة ١٩٤٢)
 السياسة : ٢٤ ديسمبر ١٩٢٨
 السياسة الأسبوعية : ٢ ، ٢٣ أبريل ١٩٥٧ ، ٣٠ يوليو ١٩٢٧ ، ٢٥ أغسطس ١٩٢٨
 السياسيات المدنية : القاراني (حيدر آباد)
 سيرانو دى براجراك : ادمون وستال (بالفرنسية)

(ش)

- شرح ديوان الحامسة : للرزوقي (القاهرة ١٩٠١)
 الشعب : القاهرة اول أبريل ١٩٥٩ .
 الشفاء : ابن سينا
 الشهر : القاهرة ، فبراير ١٩٦٠

(ص)

- صادق أو القدر : فولتير (بالفرنسية)
 الصحيح : البخارى (كتاب الشعب - القاهرة)
 صحيفة الجامعة المصرية ، يونيو ١٩٣١
 صفحات من يوميات : اندريه جيد (بالفرنسية)
 صور اديبة : طي ادم (القاهرة)
 صوفية الإسلام : نيكلسون ، ترجمة (القاهرة ١٩٤٥)
 سيد الخاطر : ابن الجوزى (تحقيق محمد التزالي)

(ض)

ضرويات المنطق : يوزانسكيه (لندن ١٩٢٨)

(ط)

الطراز : الحبي (القاهرة ١٩١٤)
الطواسين : الحلاج (محقق ماسينيون . باريس ١٩١٣)

(ظ)

الظاهرة الإنسانية : تيار دو شاردان (لندن ١٩٦٠)

(ع)

عبقرية الإمام : العقاد (القاهرة ١٩٤٣)
عبقرية اللغة العربية : محمد المبارك (القاهرة)
عبقرية المسيح : العقاد (كتاب اللال . القاهرة)
العرب : چاك بوك (باريس ١٩٥٩)
العربي : ملوس ١٩٦١ ، ١٩٦٣ ، سبتمبر ١٩٦٣ ، يوليو ١٩٦٤
العقاد ، دراسة ونحبة : نخبه من الكتاب (القاهرة ١٩٦١)
العقد الفريد : ابن عبدويه (القاهرة ١٩١٠)
العقل والحرق في عصرنا : باسبرز (باريس ١٩٥٣)
من الأصل في عدم المساواة بين الناس : روسو (بالفرنسية)
العلم والماء : محمد الطواهي (القاهرة ١٩٥٥)
على مامش التاريخ المصري القديم : عبد القادر حمزة (القاهرة)
حيون الأخبار : ابن قتيبة (القاهرة ١٩٢٥)

(غ)

الغزالي و كارا دوفو (باريس ١٩٠٢)

(ف)

- الفاصل : المبرد (القاهرة ١٩٥٦)
 بحر الاسلام : أحمد أمين (القاهرة ١٩٢٧)
 فضائل الجهاد : الترمذى (القاهرة)
 فقه ائمة : محمد المبارك (دمشق ١٩٦٠)
 فقه ائمة وسر المربية : النسائي (القاهرة ١٩٣٨)
 فكر النزالي : فتنتك (باريس ١٩٤٠)
 الفكر والتحرك : برجسون (بالفرنسية)
 فلسفة الحضارة : شفيتر (لندن ١٩٤٩)
 الفن والروح : رتيه ونج (بالفرنسية)
 في رؤية الأشياء الطبيعية : حامد سعيد (بالانجليزية . القاهرة ١٩٥٢)
 في الفلسفة والشر : هيدجر (ترجمتنا . ١٩٦٣)
 للهرست : ابن التديم (تحقيق جوستاف كلوجيل . ليسج . ١٨٧٢)
 فيجارو : ج ١٨ - باريس - يونيو ١٩٦٠

(ق)

- القاموس المحيط : الفيروز ابادي (القاهرة ١٩٣٨)
 لقوة الروحية : برجسون (بالفرنسية)
 قوت القلوب : ابو طالب المكي
 القيم الروحية في الاسلام : أحمد فؤاد الأهواني (القاهرة ١٩٦٢)

(ك)

- الكتاب : القاهرة ١٩٤٥
 كتاب في المنطق : جوبلو (باريس ١٩٢٨)
 الكشفكول : بهاء الدين الساملي (القاهرة ١٣١٨ هـ)
 كلمات : قاسم امين (القاهرة ١٩٠٨)
 كما تريد لها : شكسير (بالانجليزية)

(ل)

- لسان العرب : ابن منظور (بيروت)
 لفنة : ادوارد ساير (بالانجليزية ١٩٢٢)

- الفة : فتدريس (باريس ١٩٢١)
 الفة العربية واصولها النحوية : عبد العزيز عبد الحميد (القاهرة ١٩٦١)
 الفة والفكر : دو لاكروا (باريس ١٩٢٠)
 الفة والفكر والواقع : وورف (بالانجليزية ١٩٥٧)
 الفح : السراج (نفرة نيكسون)

(م)

- مؤلفات جابر بن حيان : نفرة هوليارد (باريس ١٩٢٨)
 مبادئ الفلسفة : ديكاوت (ترجمتا ، القاهرة ١٩٦٠)
 محاضرة الأوائل ومسامرة الأواخر : السكتوراي
 محاولات فلسفية : عثمان أمين (القاهرة ١٩٥٢)
 محاورات بين هيلاس وفيلوتوس : بركلي (بالانجليزية)
 محمد والسنة الاسلامية : إميل ديرمنجم (بالانجليزية عن الفرنسية . لندن ١٩٥٨)
 المجلة : القاهرة يونيو ١٩٦٢
 مختار وسائل جابر بن حيان . تحقيق كراوس . القاهرة ١٩٣٥
 المخصم : ابن سيده (القاهرة)
 مدونة البطولة : كورمان (باريس ١٩٥١)
 لمدينة القديمة : فوستل دو كولانج (باريس ١٩٣٠)
 للمذهب الحس والتفسير العلمي : بيتر الكساندر . لندن ١٩٦٢
 للزهر : السيوطي . دار احياء الكتب العربية . القاهرة
 مستقبل الانسانية : باسيز (ترجمتا . القاهرة ١٩٦٤)
 للسند : أحمد بن حنبل
 مشكاة الأنوار : الغزالي (تحقيق الدكتور ضيق . القاهرة ١٩٦٤)
 معارج القدس : الغزالي . القاهرة ١٩٢٧
 المعرفة : القاهرة . يونيو ١٩٣١
 معامرة القتل في القرن العشرين : اليريس (باريس ١٩٥٠)
 المقابسات : أبو حيان التوحيدى (القاهرة ١٩٢٧)
 المقدمة : ابن خلدون (القاهرة)
 مقولات أرسطو وترجمتها : خليل غر (بالفرنسية . بيروت ١٩٤٨)
 مكارم الأخلاق : رضى الدين الطبرسى (القاهرة ١٣٠٠ هـ)
 الملحق الأدبي لجريدة التيمس (٢٣ أغسطس ١٩٦٣)

لشار : القاهرة . مجلد ٣

مناهج الأدلة في عقائد أهل الله : ابن رشد . القاهرة ١٩٥٥

مثير الاسلام : يوليو ١٩٦١ . أكتوبر ١٩٦٢ . يونيو ، نوفمبر ١٩٦٤

للتغذ من الضلال : التزالي (القاهرة ودمشق)

المواقف : الابيجي (القاهرة واستبول)

موجز في علم الفئات السامية : يركال (بالفرنسية)

الموقف الديني والحياة في الاسلام : ماكدونالد (بالانجليزية)

ميزات السبل : التزالي (القاهرة)

(ن)

نساءات إلى الأمة الألمانية : فيشته (تراث الإنسانية مارس ١٩٦٤)

نصف المعبد : سلفادور دى ماداريجا . لندن ١٩٦٠

نسق في المنطق : جون ستيوارت مل ، لندن ١٩٢٥

نقد العقل الخالص : كانط (تراث الإنسانية م ١٢ عدد ١)

النهاية في غريب الحديث : ابن الأثير

نهيح البلاغة : الإمام علي (مع شرح الإمام محمد عبده ، بيروت)

(هـ)

هكذا قال زرادشت : نيته (ترجمة انجليزية)

الهلال : القاهرة يناير ١٩٣٩

(و)

الوجودية نظرية إنسانية : سارتر (باريس ١٩٤٦)

الوشائج التخيرية : جوته (ترجمة فرنسية)

وطنى : عدد ١٦ مايو ١٩٦١

وليم تل : شيلر (ترجمة فرنسية)

(ى)

يوميات : مين دو بيران (باريس ١٩٥٤)

١٨٧	ركز الجوانية في أخلاقية الإسلام
٢٠٠	فروسة الإمام من جوانة الإسلام

صفحة

٢٠٩	الجوانية في أخلاق الصوفية
٢١٤	الجوانية الأخلاقية عند الفزالي
٢١٧	لقيم الإنسانية في دعوة الرسول

الباب الخامس

في رسالة الأمة العربية

٢٢٥	الأمة العربية تحمل رسالة جوانية
٢٤٠	الجوانية روح الاشتراكية العربية
٢٤٥	دور المتحف في المجتمع الناضل

استئناف أسواط جديدة

٢٦٧	الدين هو البعد « الجواني » للإنسان
٢٥٧	المتالية الجوانية دطمة كل ثورة واعية

ملاحق

٢٦٧	الجواني والبراني في اللغة العربية
٢٧٥	الجوانية الأخلاقية عند الفزالي
٢٩٣	الجوانية في أدب العقاد
٣١٠	الجوانية في نظرة العقاد إلى تعاليم المسيح
	كتشاف أسماء الاعلام
٣٢٥	كتشاف المصطلحات
٣٣١	كتشاف المراجع الواردة في الكتاب

كتب المؤلف

١ - مؤلفات « بالعربية » :

- * « شخصيات ومذاهب فلسفية » (دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٥)
- * « محاولات فلسفية » (مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٢)
- * « نحو جامعات أفضل » (مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٢)
- * « رائد الفكر المصرى الإمام محمد عبده » ... (الطبعة الأولى ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٥)
- * « الفلسفة الرواقية » (الطبعة الثانية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٨)
- * « ديكارت » ... (الطبعة الرابعة ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ١٩٥٨)
- * « شيلر » (نوايج الفكر العربى ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٨)
- * « رواد الوعي الإنسانى فى الشرق الإسلامى » (المكتبة الثقافية للقاهرة ١٩٦١)
- * « دروس الشباب فى سيرة الأستاذ الامام » (دراسات فى الإسلام القاهرة ١٩٦٤)

٢ - مؤلفات « بالفرنسية والإنجليزية » :

- * *Muhammad Abduh, Essai sur ses idées philosophiques et religieuses* (Le Caire 1944)
- * *Lights on contemporary Muslim Philosophy* (La Renaissance Library. Cairo 1958).
- Le Stoicisme et la pensée islamique*, (La Revue Thomiste. Paris 1959).

* * *

٣ - تحقيق نصوص عربية :

- * « إحصاء المعلوم » للقارائى (دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٤٨)
- * « تلخيص ما جدد الطيبة ، لابن رشد ... (مصطفى الحلبى ، القاهرة ١٩٥٧)

٤ — ترجمة لنفائس الفلسفة الغربية :

- « دفاع عن العلم » لألبر مايه (دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٦)
- « التأملات في الفلسفة الأولى » لديكارت (الطبعة الثانية ، مكتبة القاهرة الحديثة
القاهرة ١٩٥٦)
- « مشروع للسلام الدائم » للفيلسوف كانت (مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٢)
- « مبادئ الفلسفة » لديكارت ... (مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٢)
- « مستقبل الإنسانية » لكارل ياسبرز (الدار التومية ، القاهرة ، ١٩٦٣)
- « في الفلسفة والشعر » لمارتن هيدجر ... (الدار التومية ، القاهرة ١٩٦٣)



مطابع دار القلم

هَذَا الْكِتَابُ

● فلسفة جديدة اهتدى اليها أستاذنا الدكتور عثمان أمين أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة بعد اطالة النظر في أمور النفس ومتابعة التأمل في بطون الكتب مع مداومة التعرض لتجربة الوقائع والمعاناة للشئون الناس .

● وقد نبئت عنده من تأمل روح الدين والاخلاق ومن تأمل آيات القرآن والأحاديث ، ونبتت من غوصه في اعماق امتنا وخصائص بيئتنا ودعائم تراثنا الحضارى التليد .

● والجوانية ، كما يقدمها المؤلف ، فلسفة تنظر الى « المخبر » ولا تقف عند « المظهر » وتلمس « الباطن » دون أن تقتنع « بالظاهر » وتفحص عن « الداخلى » بعد ملاحظة « الخارج » وتلتفت دائما الى « المعنى » والى « القيمة » والى « الروح » من وراء اللفظ والحس والظواهر .

● أو هى بالمعيار الفلسفى الاصطلاحي فلسفة تستكنه « الجوهر » من وراء الأعراض ، وتبحث عن « الماهية » من وراء المظاهر .

● عمادها ان « الحقيقة » يجب أن تلمس فيما وراء المظهر الخارجى والوجود العيانى . وهذا « الماوراء » هو المعنى الاول من معانى « الجوانى » من حيث هو مقابل لمعنى « البرانى » .

● وفى رسوخ العالم وعمق الفكر ومقدرة الفيلسوف يمضى بنا المؤلف فى نصاعة بيان وجزالة أسلوب يقدم لنا مذهبه الجديد بعد أن قدم له بثلاثة فصول مشرقة عن تجربته الشخصية لفلسفة الجوانية !

● هذه الفلسفة التى نتوقع أن تثير جدلا عنيفا وصراعا فى الآراء .. شأن كل مذهب جديد ورأى جرىء !.

ولصاحبها نمرسه على هذا الجدل وهذا الصراع ..

فهو صاحب مدرسة فى الفلسفة وله مواقفه فى الفكر الفلسفى وتجاربه مع مختلف الفلسفات .

المعتمد